

शंकर और श्रीअरविंद के मायावाद का तुलनात्मक और आलोचनात्मक अध्ययन

SHANKAR AUR SRIAUROBINDO KE MAYAVAD KA
TULANATMAK AUR ALOCHANATMAK ADHYAYAN

(डी० फिल० उपाधि के लिए प्रस्तुत शोध प्रबन्ध)

पर्यवेक्षिका

डॉ० मृदुला आर० प्रकाश

रीडर एव अध्यक्ष दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

शोधकर्ता

तुहिना पाण्डेय



दर्शनशास्त्र विभाग

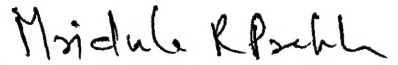
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

2003

पर्यवेक्षिका का प्रमाण-पत्र

प्रमाणित किया जाता है कि प्रस्तुत शोध प्रबन्ध शंकर तथा श्रीअरविंद के मायावाद का तुलनात्मक और आलोचनात्मक अध्ययन (SHANKAR AUR SRI AUROBINDO KE MAYAVAD KA TULANATMAK AUR ALOCHANATMAK ADHYAYAN) विषय पर कु. तुहिना पाण्डेय ने मेरे निर्देशन में लिखा है। शोधकर्ता ने इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद द्वारा निर्धारित सभी नियमों एवं शर्तों का परिपालन किया है।

यह शोध प्रबन्ध इनके मौलिक चिंतन एवं अध्ययन का परिणाम है। मैं इसे डी. फिल. उपाधि हेतु परीक्षणार्थ प्रस्तुत करने के लिए अग्रसारित करती हूँ।


डॉ० मृदुला आर० प्रकाश

पर्यवेक्षिका
रीडर एवं अध्यक्ष
दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

अनुक्रम

प्राक्कथन	I-VI
प्रथम अध्याय	
शकराचार्य तथा श्रीअरविंद के दर्शन मे मायावाद की सकल्पना	1-41
द्वितीय अध्याय	
मायावाद के पक्ष मे शकराचार्य तथा अन्य वेदातियों के मत	42-98
तृतीय अध्याय	
श्रीअरविंद एव शकराचार्य के मायावाद का तुलनात्मक विवेचन	99-127
चतुर्थ अध्याय	
मायावाद की तत्त्वमीमासीय व्याख्या	128-166
शकराचार्य और श्रीअरविंद के अनुसार	
पचम अध्याय	
अज्ञान का सिद्धांत	167-193
शकराचार्य और श्रीअरविंद के सदर्थ मे	
षष्ठ अध्याय	
मायावाद की मूल्य-मीमासा के सदर्थ मे	194-236
शकराचार्य और श्रीअरविंद के विचार	
उपसंहार	237-254
परिशिष्ट	I-VIII

प्राक्कथन

भारतीय चिन्तन परंपरा में अद्वैत वेदात का महत्वपूर्ण स्थान है। श्रुति, स्मृति एवं तथ्यों की तर्कपूर्ण प्रस्तुति के कारण इसका दार्शनिकों और विचारकों पर तो गहरा असर पड़ा ही, जनमानस भी इससे बहुत प्रभावित हुआ। समस्त श्रुतियों का अंतिम लक्ष्य आत्म-ज्ञान देना एवं पारमार्थिक सत् का बोध कराना है। किंतु कहीं कहीं अतर्विरोधपूर्ण युक्तियों के कारण श्रुतियों द्वारा स्थापित तथ्यों पर संदेह प्रगट किया जाने लगा। अनिश्चय और संशय की इस स्थिति में वेदों और उपनिषदों को तार्किक आधार पर सिद्ध करने और संशयात्मक संदर्भों का निराकरण करने की आवश्यकता थी। अपने समय के लब्धप्रतिष्ठ दार्शनिक और दृष्टिसंपन्न विचारक शंकराचार्य ने इस महान् कार्य को पूरा किया। उन्होंने अद्वैत वेदात की स्थापना की। इस मत के अनुसार ब्रह्म एकमात्र और पारमार्थिक सत् है। शंकराचार्य ने ब्रह्म के अलावा जीव-जगत को परमार्थतः माया एवं मिथ्या बताकर इनके वास्तविक स्वरूप का बोध कराया।

माया अद्वैतवाद का केन्द्रीय तत्त्व है। कहा जाय कि 'मायावाद ही अद्वैत वेदात की पहचान है। इसके अभाव में अद्वैतवाद तर्कतः खण्डित हो जाता है। 'माया' शब्द का प्रयोग प्रायः सभी दर्शनों में मिलता है किंतु 'मायावाद' मूलतः अद्वैत वेदात का सिद्धांत है। मायावाद का दार्शनिक सिद्धांत ही वास्तव में 'माया' के अर्थ का प्रवृत्ति-निमित्त है। अद्वैत वेदात से भिन्न जितने भी दर्शन हैं वे 'माया' का प्रयोग इद्रजाल, भ्रम, असत्, स्वप्न, रहस्य मोह आदि अर्थों में करते हैं। अद्वैत वेदात में माया का प्रयोग मुख्यतः तीन अर्थों में हुआ है 1 तुच्छ, 2 अनिर्वचनीय 3 वास्तविक। पारमार्थिक दृष्टि से जगत असत् है, क्योंकि एकमात्र ब्रह्म ही परमार्थतः सत् है। व्यावहारिक दृष्टि से जगत सत् है और जगत का अस्तित्व भ्रम या स्वप्न के समान नहीं है। इसी कारण शांकर-वेदात में तीन प्रकार के सत् की सत्ता स्वीकार की गयी है 1 प्रातिभासिक सत्, 2 व्यावहारिक सत्, 3 पारमार्थिक सत्।

यदि ब्रह्म सत् है तो जगत मिथ्या है', इस दृष्टि से परमार्थतः मात्र ब्रह्म को ही सत् माना जा सकता है तथा ब्रह्मेतर समस्त वस्तुओं को मिथ्या माना जा सकता है। अद्वैत वेदांतिक 'मिथ्या' का अर्थ सही ढंग से न समझ पाने के कारण इसकी बहुत आलोचना की गयी। वास्तव में मिथ्यात्त्व एक पारिभाषिक शब्द बन गया है, जोकि असत् या असत्य का पर्याय नहीं है। मिथ्यात्त्व तो माया का पर्याय है। जगत असत् या भ्रम है इसका अर्थ है कि

- 1 ब्रह्म की अपेक्षा जगत असत् है।
- 2 ब्रह्म-ज्ञान होने पर जगत का ज्ञान निवृत्त हो जाता है।
- 3 जगत को तर्कतः न असत् कहा जा सकता है और न सत्। वह सदसद् विलक्षण है।
- 4 जगत की सत्ता त्रैकालिक निषेध का प्रतियोगी है।
- 5 जगत की सत्ता स्वाश्रयनिष्ठ अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी है।

उपर्युक्त अर्थों के अलावा अद्वैत वेदांत में माया अथवा मिथ्यात्त्व, का कोई अन्य अर्थ नहीं है। यदि कोई अन्य अर्थ करता है तो केवल अपनी तर्क-भावना की सतुष्टि करता है या स्वयं को दार्शनिक दिखाना चाहता है याकि जनमानस को भ्रमित करना चाहता है अथवा यह कहा जाय कि वह अर्थांतर कल्पना दोष से ग्रस्त है।

अर्थांतर कल्पना दोष से ग्रस्त होने के कारण ही शंकराचार्य के अनुवर्ती दार्शनिकों ने उनके अद्वैतवाद तथा मायावाद को ठीक से नहीं समझा और उनकी आलोचना भी की। शंकर-मायावाद की प्रतिक्रिया में आगे चलकर रामानुज का विशिष्टाद्वैतवाद, निंबार्क का द्वैताद्वैतवाद, मध्व का द्वैतवाद तथा वल्लभ का शुद्धाद्वैतवाद जैसे सिद्धांतों का उदय हुआ। वर्तमान में भी ऐसी ही प्रतिक्रिया स्वामी विवेकानंद, लोकमान्य तिलक, डॉ. राधाकृष्णन् के मतों में दिखायी देती है। इनके मतों का सद्वर्धित विवेचन प्रस्तुत शोध-ग्रंथ में किया गया है।

वर्तमान समय में श्रीअरविंद द्वारा शंकर-मायावाद का खण्डन कई दृष्टियों से महत्वपूर्ण माना गया है। देखा जाय तो शंकर के मायावाद का श्रीअरविंद जैसे महान दार्शनिक और गंभीर विचारक द्वारा आलोचना किया जाना बहुत सगत नहीं जान पड़ता है।

श्रीअरविद की प्रसिद्ध कृति द लाइफ डिवाइन की पृष्ठ संख्या 95 पर दृष्टि डाली जाय तो स्पष्ट होता है कि अद्वैत वेदातिक माया का अर्थ और श्रीअरविद का अर्थ लगभग समान है। कालक्रम में यह अर्थ-संदर्भ बदल गया और एक दूसरे प्रकार का अर्थ विकसित हो गया और वही प्रचलित भी हुआ। वास्तव में अपने मूल अर्थ में माया सच्चिदानंद के अनुरूप ही है। उसे एक क्रियात्मक सर्जन-शक्ति के रूप में अवधारित किया गया जो असीम को भी सीमित करने और अव्यक्त को भी व्यक्त करने में सक्षम है। किंतु माया का यह मूल अर्थ धीरे-धीरे क्षीण होता गया और माया शब्द भ्रम या मिथ्या का पर्याय बन गया। यही माया का दूसरा प्रचलित अर्थ हो गया। श्रीअरविद इस दूसरे, सकुचित अर्थ को महत्त्व नहीं देते। वे माया के पहले और मूल अर्थ को ही स्वीकार करते हैं। किंतु इनके मायावादिक मतव्यो में शाकर मत से भिन्नता और समानता दोनों दिखायी देती हैं।

अध्ययन काल से ही मेरे मन में यह बात उठती रही है कि शंकराचार्य तथा श्रीअरविद के मतों का, विशेष करके इनकी 'मायावाद' संबंधी अवधारणाओं का, सम्यक् और विस्तृत आकलन होना चाहिए। इस आकलन से यह भी निर्धारित हो सकेगा कि इनमें अंतर और समानता के बिंदु कहाँ हैं तथा किसका मत अधिक सगत और सही है। प्रस्तुत शोध प्रबंध के पीछे मूल प्रेरणा यही रही है। शंकराचार्य के 'मायावाद' की समीक्षा करते हुए श्रीअरविद द्वारा मायावाद के संबंध में उठायी गयी आपत्तियों का भरसक युक्तिसंगत परीक्षण इस शोध प्रबंध में है, साथ ही दोनों के 'मायावाद' का तुलनात्मक अध्ययन भी किया गया है।

वर्तमान परिप्रेक्ष्य में शंकर के मायावाद का पुनर्आकलन और श्रीअरविद से उसकी तुलना इसे एक नया आयाम दे सकता है। एक ओर शंकराचार्य ब्रह्म को पारमार्थिक सत् तथा जीव और जगत् को ब्रह्ममय मानते हैं, वही दूसरी ओर श्रीअरविद जीव और जगत् की वास्तविकता को महत्त्व देते हैं। श्रीअरविद ने ब्रह्म की पारमार्थिक सत्यता को स्वीकार करने के साथ-साथ जीव और जगत् को भी सत् माना है। किंतु ध्यान देने की बात यह है कि शंकराचार्य ने जीव और जगत् का निराकरण ब्रह्म से भिन्न सत्ता के रूप में ही किया है। इसका यह अर्थ कथमपि नहीं है कि जीव और जगत् आकाश-कुसुम के समान असत् हैं। संभवतः श्रीअरविद से शाकर मायावाद के अंतर्भूत मतव्य को समझने में चूक हो गयी है। वैसे, यह पहले कहा जा चुका है कि शंकराचार्य और श्रीअरविद के दर्शन में बहुत-सी बातें

समान है। इन दोनों दार्शनिकों में प्रमुख अंतर यह माना जा सकता है कि शंकर ब्रह्म से जीव और जगत की ओर चलते हैं। ब्रह्म के अलावा अन्य कोई सत्ता उन्हें मान्य नहीं है। इसके विपरीत श्रीअरविद अपने दर्शन में जीव और जगत से ब्रह्म की ओर अग्रसर होते हैं। वे शंकराचार्य से लगभग वैचारिक समानता रखते हुए ब्रह्म की सत्यता को स्वीकार करते हैं और व्यावहारिक जगत को ब्रह्म की अभिव्यक्ति के रूप में, उसी के भीतर समाहित कर लेते हैं।

शंकराचार्य उद्भट दार्शनिक तो थे ही, अपने समय के समाज को व्यवस्थित आधार देनेवाले महान मानव भी थे। उनकी विचारधारा के निर्माण में उस समय के बौद्ध धर्म के पतनशील स्वरूप, समाज में वेद और उपनिषद् से बढ़ती हुई दूरियों तथा भौतिकवाद का प्रमुख योगदान रहा है। उन्होंने समाज में सतुलन बनाने के लिए भौतिकवादी बाह्य जगत का निषेध किया। जगत के मिथ्या स्वरूप से दूर रहने की बात कही। श्रीअरविद ने भी इसे स्वीकार करते हुए कहा कि ब्रह्म से अलग करके जगत के मिथ्या होने की बात तो दूर है, जगत का नाम भी सभव नहीं है। शंकर एवं श्रीअरविद दोनों के मत अपने-अपने ढंग से मौलिक हैं। रेखांकित करने की बात यह है कि श्रीअरविद के मत का मूल आधार शंकर-मायावाद ही है।

शंकराचार्य के अद्वैतवाद के बारे में फैली भ्रातियों को दूर करके उनके दर्शन को श्रीअरविद ने अपने दर्शन में नये ढंग से स्थापित किया जोकि परोक्ष रूप से शंकर के दर्शन की पुनर्व्याख्या कही जा सकती है। अतः निष्कर्ष यही निकलता है कि श्रीअरविद ने शंकर-मायावाद की आलोचना द्वारा एक तरह से उनके मत का मण्डन और पोषण ही किया है। इस शोध प्रबंध के माध्यम से मैंने शंकर-मायावाद को वैचारिक परिप्रेक्ष्य में मूल्यांकित किया है इसके साथ ही श्रीअरविद की वैचारिक पृष्ठभूमि में 'मायावाद' का तुलनात्मक अध्ययन भी किया है। मेरा लक्ष्य मायावाद के महत्त्व को समकालिक भारतीय सांस्कृतिक परिवेश के आलोक में प्रस्तुत करना है। इसी में मेरे अध्ययन की सफलता निहित है।

शंकराचार्य का मायावाद दर्शन और विचार के क्षेत्र में एक महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। यद्यपि शंकर के आलोचक 'मायावाद' को अवैदिक मानते हुए बौद्ध महायान से इसका स्रोत सिद्ध करते हैं। इस संदर्भ में विधुशेखर भट्टाचार्या, राहुल सांकृत्यायन तथा डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्ता के विचारों का संदर्भ लेते हुए इस पर समीक्षात्मक शोध किया जा सकता है।

शकर के जगत मिथ्यात्व के सदर्थ मे पाश्चात्य दार्शनिक ब्रैडले के आभास एव सत् (अपीयरेस एण्ड रीयलिटी) का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए एक नया परिमार्जित शोध-प्रबन्ध भी प्रस्तुत किया जा सकता है।

इस शोध-प्रबन्ध की परिपूर्णता मे प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से अनेकानेक गुरुजनो, विद्वतजनो परिजनो एव शुभेच्छुओ का अपार सहयोग मुझे मिला है। इन सबके प्रति आभार व्यक्त करना मेरे मानसिक तोष के लिए आवश्यक है। सबसे पहले मैं इस शोध प्रबन्ध की निर्देशिका एव दर्शनशास्त्र विभाग की अध्यक्ष परम श्रद्धेय डॉ श्रीमती मृदुला आर. प्रकाश के प्रति नतमस्तक हूँ। उत्तम बुद्धि और सही निर्णय की क्षमता अच्छे गुरु के सानिध्य से ही मिलती है। यह मैंने उनके साथ काम करते हुए अनुभव किया है। उन्होंने मुझे एक शोध-छात्र के रूप मे कभी नहीं देखा, मेरे लिए तो वे ममता और ज्ञान की साक्षात् प्रतिमूर्ति है। उनके आशीर्वाद अनुग्रह एव प्रेरणा से ही यह शोध प्रबन्ध अपने वर्तमान स्वरूप मे सामने आ पाया है।

विभाग के अन्य श्रद्धेय गुरुजनो स्व डॉ सगमलाल पाण्डेय (पूर्व अध्यक्ष), प्रोफे एस के सेठ डॉ डी एन द्विवेदी (पूर्व अध्यक्ष) ने यथासमय अपने परामर्शो एव सुझावो से मेरा काम आसान किया है। मैं इनकी चिर-कृतज्ञ हूँ। आदरणीय डॉ. हरिशकर उपाध्याय एव डॉ नरेन्द्र कुमार सिंह की स्नेह छाया मुझे छात्र-जीवन से ही मिलती रही है। शोध प्रक्रिया मे वह स्नेह और विकसित होकर मेरे लिए लाभकारी सिद्ध हुआ है। विषय-विश्लेषण की समस्याओ का निराकरण करके इन्होंने मेरी हर सभव सहायता की है। डॉ. नरेन्द्र कुमार सिंह ने, अपने पसद का विषय होने के कारण, अनेक उपयोगी सुझाव दिया है और पुस्तके भी उपलब्ध कराया है। इन गुरुजनो के प्रति मेरे मन मे सहज कृतज्ञताजन्य सम्मान है। शोध के सदर्थ मे दी गयी सहायता हेतु डॉ जटाशकर त्रिपाठी, डॉ गौरी बनर्जी, डॉ आशालाल के प्रति कृतज्ञ हूँ। डॉ राममूर्ति पाठक ने अतिव्यस्त रहते हुए भी मेरे शोधकार्य को व्यवस्थित करने मे पर्याप्त समय दिया है। मैं उनकी आभारी हूँ।

श्री गोप राजू प्राचार्य, प गगानाथ झा केन्द्रीय शोध सस्थान इलाहाबाद के प्रति मैं आभार व्यक्त करना चाहूँगी, जिन्होंने सस्थान से तथा व्यक्तिगत रूप से भी मुझे शोध-सामग्री उपलब्ध कराया है। इनके अलावा दर्शन विभाग पुस्तकालय इलाहाबाद विश्वविद्यालय,

केन्द्रीय पुस्तकालय इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद संग्रहालय, हिंदी साहित्य सम्मेलन पुस्तकालय, भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद् पुस्तकालय, काशी हिंदू विश्वविद्यालय पुस्तकालय से भी मुझे शोधकार्य में बहुत सहयोग मिला है। इन पुस्तकालयों के अध्यक्षों एवं अधिकारियों के प्रति आभार प्रगट करना मेरा धर्म है।

यह शोधकार्य मेरे पिता, डॉ. धनजय से मिले सत्कारों की फलश्रुति है। जीवन में हमेशा कुछ नया, मौलिक और श्रेष्ठतर करते रहने का सत्कार और सकल्प देकर उन्होंने मुझे आगे बढ़ाया है। उनकी प्रेरणाएँ मेरे लिए सर्वदा प्रकाश रेखा जैसी रहेगी। आपदा-विपदा का वलय हरेक के जीवन में घूमता रहता है किंतु निरापद रहकर मैं अपना लक्ष्य प्राप्त कर सकूँ, इसका भरसक प्रयास उन्होंने किया है। शोध प्रबन्ध में भाषिक कमियों को दूर करने तथा अभिव्यक्ति को सक्षम-समर्थ बनाने की दिशा में उनका सहयोग बहुमूल्य है। मा. शैलबाला चतुर्वेदी मेरी आदि गुरु भी हैं। उनके गुरुत्व और मातृत्व दोनों के बीच से मेरा व्यक्तित्व विकसित हुआ है। मातृत्व-भाव बाहरी आतप को झेलकर सतान का सबल और रक्षक कैसे बन जाता है, इस अनुभव का अर्जन मैंने मा. के साथ रहकर किया है। इस पड़ाव तक पहुँचाने में उनकी भूमिका के लिए मैं ऋणी हूँ।

शोधकार्य पूरा होने पर आज बड़ी दीदी स्व. डॉ. रचना पाण्डेय और जीजा स्व. श्री विनय कुमार नागपाल की स्मृतियाँ विह्वल-व्यथित कर देती हैं। भाग्य ने अल्पायु में दोनों को अपने अकरुण हाथों से उठा लिया। दोनों की आँखों में मुझे एक सुनिश्चित लक्ष्य तक पहुँचाने का सपना पल रहा था। शोधकार्य पूरा करके उनके सपने को कुछ हद तक साकार कर पा रही हूँ। एक तरह से यह उन्हें मेरी प्रणामाजलि है। दीदी वदना पाण्डेय अपनी चिता कम, मेरी अधिक करती हैं। स्वाभाविक रूप से यह उनका दायित्व-बोध है। संभवतः इसी नाते वह मुझे प्रबोध देती रहती हैं, साथ ही सहज और अथोर स्नेह भी। शोधकार्य संपन्न करने में यह सब तत्त्व मेरे बड़े काम के रहे हैं। मैं दीदी वदना को धन्यवाद नहीं, विश्वास और भरोसा देती हूँ। शोध प्रबन्ध को वर्तमान रूप देने में अग्रज-तुल्य भैया अशोक सिद्धार्थ ने जो सहयोग दिया, उस हेतु आभार।

विजयादशमी, 5 अक्टूबर, 2003

इलाहाबाद

तुहिना पाण्डेय
तुहिना पाण्डेय

शंकराचार्य तथा श्रीअरविंद के दर्शन में मायावाद की संकल्पना

माया के अवधारणात्मक विकास का निरूपण

अ शंकराचार्य के दर्शन में माया का स्वरूप

- (1) मायावाद के पक्ष में शंकर के विभिन्न दृष्टिकोण
 - (अ) तात्त्विक (ब) तार्किक (स) मूल्यात्मक
- (II) माया के लक्षण
- (III) माया के कार्य
- (IV) माया और अविद्या

ब श्रीअरविंद के दर्शन में माया का स्वरूप

- (1) श्रीअरविंद और माया
- (II) माया का अर्थ
- (III) माया द्वारा सृजित सत्ता के दो स्तर
- (IV) माया के दो रूप

प्रथम अध्याय

शंकराचार्य तथा श्रीअरविंद के दर्शन में मायावाद की संकल्पना

माया के अवधारणात्मक विकास का निरूपण

भारतीय वाङ्मय में माया की अवधारणा दार्शनिकों के लिए विशेष रूप से उल्लेखनीय रही है, क्योंकि भारतीय मनीषियों ने माया को ही आधार बनाकर यथार्थ सत्ता एवं जगत का सम्यक् निरूपण किया है। शंकराचार्य के अद्वैत वेदांत में मायावाद को जगत के निरूपण में केन्द्रीय स्थान दिया गया है। उन्होंने अपने अद्वैत वेदांत में मायावाद के दो कार्य बताये हैं – परम सत्ता के यथार्थ का प्रतिपादन एवं जगत की आभासिता का निरूपण। मायावाद के सिद्धांत की स्थापना में शंकराचार्य वेदों एवं उपनिषदों में निहित अवधारणा को ही तार्किक रूप से प्रतिपादित किया है। भारतीय वाङ्मय में 'माया' शब्द का कोई निश्चित अर्थ नहीं मिलता है। वैदिक साहित्य में 'माया' का प्रयोग अनेक अर्थों में हुआ है। संभवतः इसी कारण भारतीय दर्शन में 'माया' शब्द को लेकर दार्शनिकों के बीच मतवैभिन्य रहा है। कुछ लोग माया का अर्थ वास्तविक अबोधगम्य शक्ति या परमसत् की शक्ति मानते हैं, जिसके द्वारा नामरूपात्मक जगत की रचना संभव हो पाती है। कुछ लोगों का मानना है कि माया समग्र अनुभवों का वह समूह है, जिसके द्वारा सत्ता एवं वस्तु में भेद का प्रारंभ होता है। एक ओर तो कतिपय विचारक अनुभव जगत को ही माया कहकर संबोधित करते हैं, दूसरी ओर, माया को 'असीमित पहली की माँ' भी कहा गया है। निस्संदेह माया अनेकात्मक सिद्धांत की जन्मदात्री है।

यह भी विलक्षण बात है कि समग्र मानवीय ज्ञान, विचार और तर्क माया में ही समाहित है। जब माया आभासित होती है तब मानव विश्व के एकत्व को समझने में असमर्थ

होता है। वस्तुतः माया भ्रम है, जो नाम रूपात्मक प्रपञ्च-जगत् को उपस्थित करती है।

‘माया’ शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत की मूल धातु मा से हुई है जिसके विभिन्न अर्थ हैं। जैसे मापना बनाना जानना आदि। परन्तु इसमें सबसे महत्वपूर्ण अर्थ है—मापना। मापने से तात्पर्य है माया का संपूर्ण जगत् में भ्रम और आभास का मापन। इसी तरह बनाना का अर्थ भी संपूर्ण विश्व के आभास को बनाने से है। भारतीय दर्शन में माया शब्द के विभिन्न अर्थ प्रचलित रहे हैं। माया का उल्लेख वेद, स्मृति उपनिषद्, ब्राह्मण और आरण्यक ग्रंथों में मिलता है। शंकराचार्य के अद्वैत वेदात् में माया के प्रयोग को लेकर मुख्यतः चार प्रकार के विचार मिलते हैं। पहले विचार के अनुसार शंकराचार्य ने स्वयं शुद्ध अनमोल माया सिद्धांत का गठन किया है। दूसरी मान्यता के अनुसार माया-सिद्धांत को शंकराचार्य ने बौद्ध दर्शन से प्रभावित होकर विकसित किया है। तीसरी मान्यता है कि माया सिद्धांत को शंकराचार्य ने पूर्णतः उपनिषद् से लेकर अपने दर्शन में रखा है। चौथे विचार के अनुसार, माया-सिद्धांत का उदय प्राचीन वेदों से होता है, जिसका चिंतनपूर्ण विकास उपनिषद् में मिलता है। आगे चलकर गौडपाद और फिर शंकराचार्य के दर्शन में उसका व्यापक रूप से विवेचन होता है। शंकराचार्य ने तकनीकी ढंग से उसका विस्तारण किया है।

सत्य सदैव उन पदों का अनुगामी होता है जो आगे चलकर किसी सिद्धांत विशेष का रूप ग्रहण कर लेते हैं। जिस ‘माया’ शब्द का लंबे समय के अंतराल से मायावाद सिद्धांत के आधार रूप में प्रयोग, उदय और विकास हुआ, उसका प्रचलन वैदिक काल से ही चला आ रहा था। शंकराचार्य द्वारा प्रतिपादित ‘मायावाद’ विचारधारा के विकास-क्रम में ‘माया’ शब्द के प्रयोग और इतिहास का अन्वेषण कर लेना आवश्यक है।

संहिताओं में ‘माया’ शब्द के प्रयोग में विविधता मिलती है। ऋग्वेद संहिता में माया शब्द का प्रयोग सर्वाधिक हुआ है। इसलिए ‘माया’ शब्द के इतिहास का यही से आरंभ मानना उचित होगा। ऋग्वेद में ‘माया’ शब्द का प्रयोग मुख्यतः 75 मंत्रों में हुआ है। इन मंत्रों में यह शब्द प्रायः - माया, मायया, मायाभि, माया और मायाम् के रूप में प्रयुक्त हुआ है। ‘माया’ शब्द चौबीस बार मिलता है।¹ तृतीयात् मायया का ऋग्वेद में बीस

1 ऋग्वेद संहिता 1 मण्डल 32 सूक्त 4 मंत्र 1 117 3 2 11 10 2 27-16, 3 20-3, 3 53 8 5 2 9 5
31 7 5 40 6 5 40 8 6 18 9 6 20 4 6 22 9 6 44 22 6 45-9 6 58 1 7 1 10 7 99 4 8
41 8 10 53 9 10 73 5 10 99 2 10 111 6

बार प्रयोग हुआ है।² प्रभुदत्त शास्त्री ने 'मायया' का उन्नीस बार प्रयोग किये जाने की बात कही है।³ माया के तृतीयात बहुवचन रूप मायाभि का तेरह बार⁴, प्रथमात 'माया का तीन बार⁵ और मायाम्⁶ का भी तीन बार प्रयोग हुआ है। इनके अतिरिक्त मायी मायिन , मायिनम् मायिनाम् मायिनी, मायिनि मायिना मायाविना, मायाविनम्, मायाविन तथा मायावान् शब्दों का प्रयोग भी मिलता है।

ऋग्वेद में विभिन्न स्थानों पर 'माया' शब्द के अर्थ भी भिन्न-भिन्न मिलते हैं। वैदिक साहित्य के प्राचीनतम कोश निघण्टु में माया को प्रज्ञा के ग्यारह पर्यायों में स्वीकार किया गया है, जो कत , केतु , चेत चित्रम्, कृतु , असु , धी , शची , माया, वयनम् तथा अभिख्या है।⁷ निरुक्तकार यास्क ने भी माया का अर्थ 'प्रज्ञा ही लिया है। ऋग्वेद मंत्र विश्वा हि माया अवसि⁸ की टिप्पणी में यास्क ने पूषा को प्रजारक्षक कहा है।⁹ निरुक्तकार सायण ने 'यद्वा की उक्तियों में माया के मुख्य अर्थों में कपट विशेष¹⁰, प्रज्ञा¹¹, ज्ञान¹²,

2 ऋग्वेद संहिता 1 80 7 1 44 1 1 160 3 2 17 5 3 27 7 4 30 12 4 30 21 5 63 3 5 63 6 5 63 7 6 22 6 7 104 24 8 23 15 8 41 3 9 73 5 9 73 9, 9-83 3 10 71 5 10 85 18 10 177 1

3 पी डी शास्त्री द डाक्ट्रिन ऑफ माया पृष्ठ 7

4 ऋग्वेद संहिता 1 11 7 1 33 10 1 151 5 1 151 9 3 34 6 3 60 1 5 30 6 5 44 2 5 78 6 6 47 18 6 63 5 8 14 14 10 148 2

5 वही 3 61 7 5 63 4 10 54 2

6 वही 5 85 5 5 85 6 10 88 6

7 निघण्टु 3 9 सपा सीताराम शास्त्री

8 ऋग्वेद 6 58 1

9 सर्वाणि प्रज्ञानान्यवस्यन्नवन भाजनवती ते पूसन्निहदतिरस्तु निरुक्त 12 17

10 मायाभि तत्प्रतिकूलै कपटविशेषै सायणभाष्य ऋग्वेद 1 11 7 (वैदिक सशोधन मण्डल पूना संस्करण)

11 यद्वा तद्वद्योपाय गोचर प्रज्ञाभि अवातिर हिंसितवानसि - वही 1 11 7

12 वही 6 47 18

कर्मविषयविज्ञान¹³ कर्म¹⁴, शक्ति¹⁵ तथा प्रभा¹⁶ आदि लिया है। सायण द्वारा दी गयी माया शब्द की व्युत्पत्ति भी प्रज्ञा अर्थ की ही पोषक है। उन्होने माया को मानार्थक तथा शब्दार्थक याङ् धातु से कर्ता अथवा कर्म मे य प्रत्यय के द्वारा निष्पन्न सिद्ध किया है।

यजुर्वेद संहिता मे 'माया' शब्द का प्रयोग विभिन्न स्थानो पर विभिन्न अर्थो मे हुआ है। परंतु प्रमुख रूप से सबका प्रज्ञा अर्थ ही निकलता है। इसमे माया को आसुरी कहा गया है।¹⁷ उव्वट ने अपने भाष्य मे आसुरी माया को प्राणसबधिनी प्रज्ञा¹⁸ कहते हुए उसके दो अर्थ स्वीकार किये है - पहला, प्राण सबधिनी प्रज्ञा, दूसरा, अर्चित्य रचना के रूप मे विचित्र वस्तु।¹⁹ यजुर्वेद के एक स्रोत मे अग्निदेव की प्रार्थना मे मही तथा साहनी रूपा आसुरी माया का नाश न करने को कहा गया है।²⁰ उव्वट ने 'महीम्' तथा 'साहस्त्रीम्' शब्दो को क्रमशः महतीम् और सहस्रोपकार क्षमाम् के पर्याय मे लिया है।²¹ इनके अतिरिक्त अनेक स्थलो पर यजुर्वेद मे माया को प्रज्ञा और बुद्धि के अर्थ मे प्रयुक्त किया गया है।²²

13 यद्वा तद्वद्योपाय गोचर प्रज्ञाभि अवातिर हिंसितवानसि -वही 3 27 7

14 सायण भाष्य ऋग्वेद 3 60 1

15 इद्रो मायया स्वीकीयया शक्त्या। -वही 4 30 21 5 30 6

16 वही 3 61 7

17 यजुर्वेद 11 69

18 यत आसुरी माया असु प्राण रेफ उपजन प्राणसबधिनी माया प्रज्ञा।

-उव्वट भाष्य यजुर्वेद 11-69

19 कस्मात् त्वमिदमुच्यसे स्वाध्यायान्नैव निमित्तेन त्वमासुरी माया प्राण सबधिनी प्रज्ञा कृतासि। यद्वा असुर सबधिनी माया अर्चित्य रचनारूप चित्र वस्तु भूत्वा यद्वत् प्रतिभाति तद्वत्त्वमपि रचनायुक्ता निष्पन्नासीत्यर्थः।

-महीधर भाष्य यजुर्वेद 11 69

20 यजुर्वेद 13 44

21 मही महती साहस्री सहस्रोपकारक्षमाम्।

-उव्वट भाष्य, यजुर्वेद, 13 44

22 महीधर भाष्य यजुर्वेद 23 52

अथर्ववेद में भी अनेक जगहों पर अनेक रूपों में माया शब्द आया है, जिनमें माया²³ एक बार मायया²⁴ दस बार मायिन²⁵ दो बार, मायाम्²⁶ तीन बार माया²⁷ चार बार, माये²⁸ एक बार, मायया²⁹ दो बार, मायाभि³⁰ तीन बार मायी³¹ एक बार, मायिनाम्³² एक बार और मायिनम्³³ एक बार प्रयुक्त है।

अथर्ववेद में अर्थ की दृष्टि से माया हृदय को कल्याणप्रद वस्तुओं से तृप्त करने वाली है। यही पर रोगी और निरोगी स्त्री पुरुषों को माया धारण कर रस पीने का उपदेश भी दिया गया है³⁴ जो माया को प्रज्ञा और बुद्धि के अर्थ में प्रगट करती है। अथर्ववेद के एक मंत्र में ईश्वर से प्राप्त की जाने वाली आसुरी माया को अज्ञान, अविद्या अथवा कपट के अर्थ में नहीं ग्रहण किया गया है।³⁵ वहाँ माया प्रज्ञा है। कुछ स्थानों पर माया को प्रवचना के रूप में लिया गया है।³⁶

ब्राह्मण ग्रंथों में भी माया का वर्णन अनेक बार मिलता है। इनमें प्रयुक्त माया शब्द

23 अथर्ववेद संहिता 8 काण्ड 9 सूक्त 5 मंत्र

24 वही 4 38 3 6 72 1 7 86 1 8 4 24 10 8 34 13 2 3 13 2 11 14 1 23 19 68 1 20 36 6

25 वही 19 27 5 19 27 6 19 66 1

26 वही 2 29 6 8 13 3 8 13 4

27 वही 4 23 5 8 3 24 20 26 9 20 87 5

28 वही 8 10 1

29 वही 8 9 5

30 वही 2 1 8 20 11 6 20 29 4

31 वही 5 11 5

32 वही 20 11 3

33 वही 20 21 4

34 वही 2 29 6

35 वही 4 23 5

36 वही 20 29 4

के रूप - माया³⁷, मायाम्³⁸, मायया³⁹ मायायाम्⁴⁰ आदि मिलते हैं। इसके अतिरिक्त मायावत् मायावतार, माये आदि शब्दों का प्रयोग भी किया गया है।⁴¹ यहाँ माया के अर्थों में भी विभिन्नता है। ऐतरेय ब्राह्मण में माया का प्रयोग अद्भुत तथा ऐंद्रजालिक चातुरी के अर्थ में है।⁴² तैत्तिरीय ब्राह्मण में दैवी शक्ति के अर्थ में है।⁴³ शतपथ ब्राह्मण में यह अद्भुत शक्ति है।⁴⁴ वाजसनेय संहिता में प्रज्ञा और बुद्धि के अर्थ में है।⁴⁵

भारतीय दर्शन के आधारस्तम्भ उपनिषद् हैं। इनमें भी माया का वर्णन है। अब तक 120 उपनिषद् प्राप्त हैं, किंतु इनमें प्राचीन और प्रामाणिक कुल दस - ईशोपनिषद्, केनोपनिषद्, कठोपनिषद्, प्रश्नोपनिषद्, मुण्डकोपनिषद्, माण्डूक्योपनिषद्, तैत्तिरीयोपनिषद्, ऐतरेयोपनिषद्, छांदोग्योपनिषद् और वृहदारण्यकोपनिषद् हैं। इन पर शंकराचार्य ने भाष्यरचना की है जिनमें 'माया' शब्द दो बार ही प्रयुक्त हुआ है। वृहदारण्यकोपनिषद् में माया शब्द का प्रयोग एक बार रहस्यमयी शक्ति के अर्थ में⁴⁶ है, जबकि प्रश्नोपनिषद् में इस शब्द का प्रयोग एक बार ही, लेकिन आचार की कुटिलता के अर्थ में किया गया है।⁴⁷

उत्तरकालिक उपनिषद् श्वेताश्वतर में माया, मायाम्, मायिनम्, मायी तथा मायया शब्दों का प्रयोग हुआ है।⁴⁸ यहाँ 'माया' को प्रकृति और परमेश्वर को मायी कहा गया

37 वाजसनेय संहिता 11 63

38 वही 13 44 ऐतरेय ब्राह्मण 8 23

39 वाजसनेय संहिता 23 52 ऐतरेय ब्राह्मण 6 36 तैत्तिरीय ब्राह्मण 3 10 8 2

40 वही, 30 7

41 मायावत् ऐतरेय ब्राह्मण 8 23 मायावतार ऐतरेय ब्राह्मण 8 23 माये शतपथ ब्राह्मण 3 2 4 1

42 ऐतरेय ब्राह्मण 8 23

43 तैत्तिरीय ब्राह्मण 3 10 8 2

44 शुक्ल यजुर्वेद 3 2 4 1 13 5 4 12

45 पी डी शास्त्री द डाक्ट्रिन ऑफ माया पृष्ठ 15 16

46 वृहदारण्यकोपनिषद् 2 19

47 प्रश्नोपनिषद्, 1 16

48 श्वेताश्वतर उपनिषद्, माया 1 10 मायाम मायिनम् 4 10 मायी मायया 4 9

है।⁴⁹ इसमें विश्व माया से निवृत्ति का उल्लेख भी है⁵⁰ जो निश्चित रूप से शकराचार्य के मायामात्रभिरदैतम् के अधिक निकट है। नृसिंह पूर्वतापनीयोपनिषद् में माया को शक्ति⁵¹ तथा अविद्या⁵² के रूप में रखा गया है। जबकि सर्वसारोपनिषद् ने अप्रत्यक्षत माया को अनिवर्चनीय कहा है।⁵³ गोपीचदनोपनिषद् में माया के वर्णन के सदर्थ में कृष्ण और गोपियो द्वारा ब्रह्म और महामाया का उल्लेख है।⁵⁴ कठरुद्रोपनिषद् में ससार को माया⁵⁵ तथा जीव और ईश्वर से माया का सबध इंगित किया गया है। कृष्णोपनिषद् में माया त्रिगुणात्मिका है।

इसप्रकार प्राचीन दस तथा अन्य उपनिषदों में भी माया का वर्णन है। इन सभी में माया के अविद्यात्मक तथा अनिवर्चनीय स्वरूप की ध्वनि उभरती है। परमेश्वर की शक्ति के रूप में माया है, किंतु इन उपनिषदों की प्रामाणिकता में सशय के कारण इन्हें दर्शन के क्रमिक विकास में नहीं लिया जा सकता है।

भगवद्गीता में कही ईश्वर की माया शक्ति⁵⁷ और कही त्रिगुणात्मिका प्रकृति⁵⁸ के अर्थ में प्रयुक्त है। यहाँ दार्शनिक विवेचन की दृष्टि से वादरायण का ब्रह्मसूत्र भी प्रमुख है। इसमें 'माया' शब्द का प्रयोग मात्र एक बार ही हुआ है।⁵⁹ वहाँ माया का तात्पर्य स्वाप्निक प्रपञ्च के मिथ्यात्व से है। इस माया से शकराचार्य के दर्शन की व्यवहार-योग्य

49 श्वेताश्वतर उपनिषद् माया 1 10, मायाम मायिनम् 4 10 मायी मायया 4 10

50 वही 1 10

51 नृसिंहपूर्वतापनीयोपनिषद् 3 1

52 नृसिंहपूर्वतापनीयोपनिषद् 5 1

53 सर्वसारोपनिषद्, 41

54 गोपीचदनोपनिषद् 2

55 कठरुद्रोपनिषद् 10

56 कृष्णोपनिषद् 4

57 गीता 18 61

58 वही 7 14

59 मायामात्र तु कात्स्न्येनानभिव्यक्त स्वरूपत्वात् ब्रह्मसूत्र 3 2 3

माया की दिशा अलग है।⁶⁰ इसलिए माया के इस अर्थ को मायावाद से जुड़ा हुआ नहीं मानना चाहिए।

पुराण साहित्य दर्शन, धर्म और सामाजिक परंपराओं के संग्रह है। इनमें भी माया शब्द का प्रयोग मिलता है। विष्णु पुराण में 'माया' शब्द का प्रयोग विष्णु की माया हेतु मुख्यतः किया गया है। मोहनी रूपधारी भगवान विष्णु माया से दानवों को मोहित करके उनसे अमृत कलश लेकर देवताओं को दे देते हैं।⁶¹ इसके अलावा विष्णु के माया-मोह उत्पन्न करने का भी वर्णन मिलता है।⁶² श्रीमद्भागवत पुराण में माया की परिभाषा देते हुए कहा गया है कि जिस वस्तु के न होने पर भी अस्तित्व की प्रतीति होती है और जो आत्मा में प्रतीत नहीं होती उसे आत्मा की माया समझना चाहिए।⁶³ यह माया, आभास एवं तम के सदृश है। दशम स्कंध में भगवान की माया से मोहित होकर मनुष्यों के स्त्री-पुत्रादि में आसक्त होने और दुख के अपार सागर में डूबने-उतराने का वर्णन प्राप्त होता है।⁶⁴ वराह पुराण में कपिल तथा जैजीषव्य मुनि के, माया के द्वारा अनेक रूप धारण करने का वर्णन है। यहाँ माया आश्चर्यात्मिका शक्ति के रूप में स्थित है।⁶⁵ अग्निपुराण में माया का प्रयोग भगवती दुर्गा के नामों के लिए किया गया है।⁶⁶ महानारदीय पुराण में दैत्यों के लिए

60 डॉ थिवाउत इट्रोडक्शन एस बी ई Vol XXXIV, PXC VII

61 मायया मोहयित्वा तान विष्णु स्त्रीरूपसंस्थित ।

दानवेभ्यस्तदादाय देवेभ्य प्रददौ प्रभु ॥

विष्णुपुराण 9 109

62 वही 3 17 41

63 ऋतेऽर्थयत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि ।

तद्विद्यादात्मनो माया यथाभासो यथातम ॥

श्रीमद्भागवत पुराण 2 9-3

64 वही 10 63 40

65 वराह पुराण, 4 26

66 अग्निपुराण 137 78

मायिन विशेषण है।⁶⁷ यह आसुरी माया का एक रूप है। इस स्थल पर दैत्यो के देवता रूप ग्रहण करने की कथा भी आती है। ब्रह्माण्ड पुराण में 'माया' का प्रयोग अनाचार सूचक अर्थ में किया गया है।⁶⁸

इस आधार पर यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि पुराणों में माया के आसुरी, जगन्मोहिका, अनैतिक तथा शक्तिरूपिणी स्वरूप प्राप्त होते हैं। प्रत्यक्षत दर्शन ग्रंथ होने पर भी पुराणों के और शंकराचार्य द्वारा प्रतिपादित माया के स्वरूप में पर्याप्त साम्य है। यद्यपि आज भी पुराणों की प्रामाणिकता में सदेह है।

तत्र के विपुल साहित्य में माया की चर्चा अनेक स्थानों पर हुई है। तान्त्रिक दर्शन का सर्वस्व महामाया होने के कारण तन्त्रसाहित्य में माया का विशद चित्रण स्वाभाविक ही है। शिवसूत्र में माया का अविद्या के अर्थ में उल्लेख है।⁶⁹ विशालकाय ग्रंथ तत्रलोक में माया को कही ससार के सविकल्प होने के कारण मायामय कहा गया है,⁷⁰ तो कही मायापाश कहा गया है।⁷¹ लक्ष्मीतत्र में माया के लक्ष्मी ⁷² शक्ति⁷³ तथा त्रिगुणात्मक⁷⁴ रूपों की प्रधानता है। शारदातिलक तत्र में लक्ष्मण देशिकेन्द्र ने माया को लक्ष्मी की माया⁷⁵ और मायाबीज⁷⁶ के अर्थ में लिया है। महानिर्वाणतत्र में माया आद्या शक्ति काली के समान ही अनेक रूप धारण

67 दुरत वत्तप श्रुत्वा दैत्येया मायिनोदितिम्।

महानारदीय पुराण पूर्वखण्ड 10 38

68 ब्रह्माण्ड पुराण पूर्वभाग अनुषंगवाद 19 105

69 शिवसूत्र 3 3

70 सविकल्पतया मायामयमिच्छादि वस्तुतः ।

तत्रालोक 1 214

71 वही 4 33

72 मायानाम महालक्ष्मी ।

लक्ष्मीतत्र 20 26 अडयार 1959

73 लक्ष्मीतत्र 6 3

74 वही, 35 10

75 शारदातिलकतत्र 2 43

76 वही 2 73 2 77

करने में सक्षम है⁷⁷ तथा आधार शक्ति है,⁷⁸ किंतु माया के लिए बीजमत्र शब्द का प्रयोग सर्वाधिक मिलता है।⁷⁹ अपभ्रंश ग्रंथ 'डाकार्णव' में माया को प्रज्ञा⁸⁰ और बीजमत्र⁸¹ के अर्थ में प्रयुक्त किया गया है।

तत्र साहित्य में माया सबधी वर्णन में विभिन्नता स्पष्ट रूप से परिलक्षित होती है। यहाँ माया भगवती महामाया शक्तिरूपिणी माया, अविद्यात्मिका माया और प्रज्ञात्मिका माया के रूप में अधिकांशतया प्रस्तुत की गयी है, जो माया के शक्ति तत्त्व का सीधा सकेत है। किंतु तत्र साहित्य की शक्तिरूपा माया और शंकराचार्य द्वारा स्थापित शक्ति-माया में विभेद है। जो शक्ति-माया शंकराचार्य दर्शन में जड तथा मिथ्या सनातनी है, वही तत्र दर्शन में चिद्रूपिणी महामाया है। शंकराचार्य की माया की अनिर्वचनीयता भी तत्र की माया से भिन्न है।⁸² इन दोनों माया-स्वरूपों में स्पष्ट भेद है।

बौद्ध दर्शन में भी माया के विभिन्न स्वरूप प्राप्त होते हैं। प्राचीन पालि के बौद्ध-लेखों में माया का प्रयोग 'प्रवचना' के अर्थ में किया गया है।⁸³ अश्वघोष ने माया को इद्रजाल के अर्थ में रखा है, जबकि लकावतार सूत्र में माया को असत् कहा गया है।⁸⁴ इसी में ससार को 'माया स्वप्नोपम' भी कहा गया है।⁸⁵ लकावतार में ही माया, केशोण्डुक और मृगतृष्णा

77 साकारापि निराकारा माययाबहुरूपिणी ।

महानिर्वाणतत्र 4 34

78 वही 5 187

79 वही 5 83 5 119 6 35 9 103

80 मायिसहावइ अच्छसि तुम्म तिहुअण सल्ल उतारअ जिम्म ।

संस्कृत रूपांतर माया स्वभावेऽसित्वं त्रिभुवनस्य सकलस्य उत्तारको यथा - डाकार्णव 1 6
(शोध ग्रंथ के रूप में इसका संपादन डॉ. नगेन्द्र नारायण चौधरी ने किया)

81 अपउ कहननु गहइओ माइरूअ सवरो एआर जुतओ हेतउ तिहुयणभनति।

वही 1 5

82 महामाया पृष्ठ 24

83 दासगुप्ता इंडियन फिलासफी भाग 1 पृष्ठ 470

84 लकावतार सूत्र 10 88

85 वही 10 56

को एक ही कोटि में रखा है,⁸⁶ जहाँ माया इद्रजालरूपिणी है। इसमें भ्रम आदि उत्पन्न करने की शक्ति नहीं है। मिथ्या जगत के सबंध में होने वाले समस्त भ्रमों का कारण अज्ञानी मनुष्य का चित्त ही होता है। इसीलिए ज्ञानी को भ्रम नहीं होता है।⁸⁷ स्पष्ट है कि शंकराचार्य की माया-शक्ति तथा बौद्ध दर्शन की माया में भी पर्याप्त अंतर है।

योगवासिष्ठ में माया के सबंध में मत व्यक्त करते हुए उसे तमोमाया⁸⁸, आश्चर्यात्मिका⁸⁹ और ससारमाया⁹⁰ के अर्थों में ग्रहण किया गया है। इनके अलावा शंकराचार्य के पूर्ववर्ती साहित्य में गौडपादाचार्य की कृति 'माण्डूक्य कारिका' प्रमुख है। इसमें माया शब्द का बाइस बार प्रयोग मिलता है।⁹¹ इन कारिकाओं में माया शब्द का प्रयोग आत्मा की माया⁹², स्वप्नमयता⁹³ आदि अर्थों में किया गया है। यह सत्य है कि गौडपादाचार्य के मायावाद की शक्तिरूपिता, अनादिता भावरूपता तथा अनिर्वचनीयता आदि विशेषताओं का प्रभाव शंकराचार्य के मायावाद में देखा जा सकता है, किंतु गौडपादाचार्य और शंकराचार्य के मायावाद में कुछ अंतर भी है। गौडपादाचार्य ने शंकराचार्य के समान स्वप्न और जाग्रत अवस्था में समानता न मानकर भेद किया है, जिससे दोनों के मायावादी दृष्टिकोण में अंतर परिलक्षित होता है। गौडपादाचार्य ने माया को स्वानिक कहा है, शंकराचार्य ने मायिक विषयों की बाह्य सत्ता को स्वीकार किया है। शंकराचार्य गौडपादाचार्य की माया संबंधी अवधारणा से प्रभावित अवश्य थे, किंतु मायावाद का सिद्धांत उनकी मौलिक स्थापना है।

86 लकावतार सूत्र 10 95 10 443

87 डी टी सुजुकी स्टडीज इन लकावतार सूत्र पृष्ठ 121

88 योगवासिष्ठ 5 48 44

89 वही 6 108 1

90 वही 5 49 22

91 माण्डूक्य कारिका 1 7 16 17 2 12 19 31 3 10 19 24 27 28 29 4 44, 58 59, 61, 69

92 वही 2 12 2 19

93 वही 3 10

अ शकराचार्य के दर्शन मे माया का स्वरूप

अद्वैत वेदात के प्रमुख दार्शनिक शकराचार्य ने एकमात्र ब्रह्म को ही पारमार्थिक दृष्टि से सत्य माना है। उनकी दृष्टि मे ब्रह्म या आत्मा ही मूल तत्त्व है। नामरूपात्मक जगत भ्रम है। इसी का विवेचन कठोपनिषद् मे मृत्यो स मृत्युम् आप्नोति य इह नानेव पर यति के रूप मे मिलता है। शकराचार्य ब्रह्म को यथार्थ सत्ता मानते हुए भी माया की अवधारणा के लिए गुजाइश रखते हैं और एक नये प्रारूप की रचना करते हैं। मान ले कि क और 'ख' दो वस्तुएँ हैं जिनके बीच हम सबध स्थापित करना चाहते हैं। इसके लिए तीन विकल्प मौजूद हैं। या तो दोनो वस्तुएँ एक दूसरे से स्वतंत्र हैं या एक-दूसरे पर आश्रित हैं या उनमे से एक स्वतंत्र है और दूसरी वस्तु पहली पर पूरी तरह आश्रित है। यदि प्रथम को माने तो दोनो वस्तुएँ एक-दूसरे से पूर्णतः स्वतंत्र होगी और दोनो के बीच किसी प्रकार के सबध की कल्पना असंभव है। दूसरी दृष्टि मे, दोनो एक-दूसरे पर पूर्णतया आश्रित हैं, तो दोनो मे भेद असंभव होगा। यह भी किसी सबध को सूचित नहीं करती है। तीसरी अवस्था मे, 'क' वस्तु स्वतंत्र है तथा 'ख', 'क' के ऊपर पूरी तरह आश्रित है। यही एक अवस्था है जिसमे दोनो के बीच सबध स्थापित किया जा सकता है। शकराचार्य के दर्शन मे ब्रह्म क और माया 'ख' हैं। माया के ब्रह्म पर पूरी तरह आश्रित होने से ब्रह्म की स्वतंत्रता मे किसी प्रकार का व्याघात नहीं उत्पन्न होता है। यही ब्रह्म और माया के अस्तित्व मे विश्वास करने का तर्क है। शकराचार्य कहते हैं कि माया ईश्वर की बीज शक्ति है, जिसके द्वारा वह जगत की सृष्टि करता है। परमेश्वर की यह बीज शक्ति अविद्यात्मक अव्यक्त शब्द के माध्यम से व्यक्त की गयी है। इसे 'महासुषुप्ति' भी कहते हैं क्योंकि ससारी जीव अपने यथार्थ स्वरूप को भूलकर इसकी प्रगाढ़ निद्रा मे सोये रहते हैं।⁹⁴ जिसप्रकार कोई जादूगर अपनी माया से दर्शको को तो प्रभावित कर लेता है, पर वह स्वयं अपनी माया से प्रभावित नहीं होता,

94 न हि तया बिना परमेश्वरस्य स्रष्टृत्व सिद्ध्यति। अविद्यात्मिका हि बीजशक्ति अव्यक्त शब्दनिर्देश्या परमेश्वराश्रया मायामयी महासुषुप्ति यस्या स्वरूपप्रतिबोधरहिता शेरते ससारिणो जीवा ।

उसीप्रकार ब्रह्म अपनी माया से जीवों को तो प्रभावित कर देता है, पर वह स्वयं अपनी माया से तनिक भी प्रभावित नहीं होता है।⁹⁵

वास्तविकता यह है कि माया शब्द का प्रयोग प्रायः सभी दर्शनो में हुआ है किंतु मायावाद का तार्किक रूप से प्रतिपादन केवल अद्वैत वेदांत में मिलता है। वेदांत में माया का प्रयोग विशिष्ट अर्थ में किया गया है जिसमें माया के मुख्यतः तीन अर्थ बताये गये हैं। इसका वर्णन विद्यारण्य स्वामी ने पंचदशी में इसप्रकार किया है

तुच्छा निर्वचनीया च वास्तवी चेत्यसौ त्रिधा ।

ज्ञेया माया त्रिभिर्बोधैः श्रोतयोक्तिक लौकिकैः ॥

उपर्युक्त श्लोक से स्पष्ट होता है कि माया को तुच्छ, अनिर्वचनीय और वास्तविक समझना चाहिए। श्रुति से ज्ञात होता है कि माया तुच्छ है युक्ति से ज्ञात होता है कि माया अनिर्वचनीय है अर्थात् सत्-असत् से विलक्षण है और प्रत्यक्ष से ज्ञात होता है कि माया वास्तविक है। इसप्रकार माया की अवधारणा में (1) तुच्छता अर्थात् अलीकता या नितात असत् (2) अनिर्वचनीयता या सत्-असत् से विलक्षणत्व और (3) वास्तविकता, ये तीन लक्षण दृष्टिगोचर होते हैं। पारमार्थिक दृष्टि से जगत असत् है, क्योंकि इस दृष्टि से ब्रह्म ही सत् है। इसके विपरीत व्यावहारिक दृष्टि से जगत सत् है और जगत का अस्तित्व भ्रम या स्वप्न के समान नहीं है।

अद्वैत वेदांत में शंकराचार्य ने तीन प्रकार के सत् बताया है – (1) प्रातिभासिक सत् (2) व्यावहारिक सत् और (3) पारमार्थिक सत्। प्रातिभासिक सत् भासित तो होता है, लेकिन परवर्ती अनुभवों द्वारा उसका बोध हो सकता है। स्वप्न और भ्रम के विषय प्रातिभासिक सत् है, क्योंकि वह आभासित तो होता है किंतु अन्य अनुभवों द्वारा खण्डित भी हो जाता है। जगत में विद्यमान वस्तुओं का व्यावहारिक स्तर है, क्योंकि उनमें प्रतीयमान होने के साथ-साथ एक नियम और निरंतरता है। उनमें कार्य-कारण संबंध भी है। परंतु वे

95 यथा स्वयं प्रसारितया मायया मायावी त्रिष्वपि कालेषु न सस्पृश्यते अवस्तुत्वात् एव परमात्मापि ससारमायया न सस्पृश्यते इति।

विनाशी और अनित्य है। उनके मूल में एक सत्ता है, जो अविनाशी और नित्य है। यही परम ब्रह्म की सत्ता है। ब्रह्म का ही अस्तित्व नित्य और एकरस है। परंतु जगत् अनित्य और विनाशी है। इसी कारण ब्रह्म सत्य और जगत् मिथ्या है। शंकराचार्य ने जगत् के मिथ्या होने की स्थापना माया के माध्यम से की है और यह दिखाया है कि जगत् ब्रह्म का विवर्त है। उनके अनुसार ब्रह्म से भिन्न जो कुछ भी है, वह मिथ्या है। मिथ्या के पाँच अर्थ उन्होंने ने अपने दर्शन में दिया है, जो इस प्रकार हैं-

- 1 मिथ्या का अर्थ सत् से भिन्न है।
- 2 मिथ्या का अर्थ ज्ञान से निवर्त्यत्व है।
- 3 मिथ्या का अर्थ सत्- असत् से विलक्षणत्व है।
- 4 मिथ्या का अर्थ कुछ उपाधियों के रहते त्रैकालिक निषेध का प्रतियोगित्व है।
- 5 मिथ्या का अर्थ स्वाश्रयनिष्ठ अत्यताभाव का प्रतियोगित्व है।

वस्तुतः मिथ्या शब्द माया का पर्यायवाची है। शंकराचार्य के जगत् को मिथ्या कहने का अर्थ यही है कि ब्रह्म की अपेक्षा जगत् असत् है। ब्रह्मज्ञान होने पर जगत् का ज्ञान निवृत्त हो जाता है। तर्क के आधार पर जगत् न तो सत् है, न असत्, बल्कि इन सबसे विलक्षण है। जगत् की सत्ता त्रैकालिक निषेध का प्रतियोगी है, साथ ही इसकी सत्ता स्वाश्रयनिष्ठ अत्यताभाव का भी प्रतियोगी है। इन अर्थों के अतिरिक्त शंकराचार्य के अद्वैत वेदात् में माया या मिथ्या का कोई दूसरा अर्थ नहीं है। यदि माया या मिथ्या का कोई अन्य अर्थ किया जाता है तो उसमें अर्थांतर कल्पना का दोष उत्पन्न हो जायगा।

‘मायावाद’ शंकराचार्य के अद्वैत वेदात् का जगत्विषयक सिद्धांत है। उन्होंने जगत् का वर्णन करते हुए ‘जन्माद्यस्य यत्’ सूत्र के भाष्य में कहा है कि यह जगत् नामरूप में बँटा हुआ है, अनेक कर्ता-भोक्ता से संयुक्त है, देशकाल और निमित्त में प्रतिनियत है, क्रियाफल का आश्रय है और इसकी रूप रचना जटिल है। परंतु इस जगत् की उत्पत्ति तत्त्वतः सिद्ध नहीं की जा सकती है। गौडपाद का मानना है कि किसी वस्तु की उत्पत्ति सत् या असत् से तत्त्वतः नहीं हो सकती है। यदि सत् से उनकी उत्पत्ति तत्त्वतः मानी जाय तो आत्माश्रय दोष तथा अनवस्था दोष होंगे और यदि असत् से मानी जाय तो असभावना

नामक दोष होगा। यद्यपि किसी वस्तु की उत्पत्ति तत्त्वतः नहीं होती है फिर भी हमें वस्तु की उत्पत्ति आभासित तो होती ही है। इसलिए उत्पत्ति एक ऐसा तथ्य है जो सत् और असत् से विलक्षण है। यह प्रतीयमान है किंतु सत्य नहीं है।⁹⁶ इसीकारण गौडपाद ने इस व्याख्या को अजातिवाद या मायावाद के नाम से अभिहित किया है। शंकराचार्य के अनुसार परम सत् से जब माया सयुक्त होती है, तो इस जगत की उत्पत्ति होती है। इसी आधार पर उन्होंने समस्त जागतिक विषय को माया कहा है। जगत अनुभव का विषय होने के कारण सत्य नहीं है। मायावाद वस्तुतः जगत की व्याख्या और विषयानुभव की व्याख्या है।

मायावाद के पक्ष में शंकर के विभिन्न दृष्टिकोण

शंकराचार्य ने मायावाद को तीन दृष्टियों से प्रतिपादित किया है, जिसे वे माया का स्वरूप लक्षण कहते हैं। मायावाद की विवेचना में जिन तीन तर्कों का सहारा लेते हैं, वे इस प्रकार हैं—

1 तात्त्विक दृष्टि

तात्त्विक दृष्टि से एक और अद्वितीय ब्रह्म सत् है। उससे भिन्न सब कुछ मिथ्या है। अतः मायावाद तर्क के सहारे ब्रह्मवाद को सत्यापित करता है। कुछ वेदाती यह मानते हैं कि शंकर के अनुसार पहले ब्रह्म का अनुभव होता है, तदनंतर जगत के मिथ्यापन की सिद्धि होती है। किंतु कुछ लोगो का मानना है कि पहले जगत के मिथ्यापन की सिद्धि होती है, उसके बाद ब्रह्म का अनुभव होता है। इन सबसे भिन्न कुछ लोग ब्रह्म की अनुभूति तथा जगत के मिथ्यापन की अनुभूति दोनों को साथ साथ रखते हैं।

96 सतो हि मायया जन्म युज्जते न तु तत्त्वतः ।
तत्त्वतो जायते यस्य जातस्तस्य हि जायते ॥
असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते ।
बद्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते ॥

गौडपाद कारिका पृष्ठ सख्या

2 तार्किक दृष्टि

तार्किक दृष्टि से शकराचार्य ने जगत की व्याख्या करते हुए यह सिद्ध किया है कि जगत न तो सत् है और न ही असत्। वह अनिर्वचनीय है। ब्रह्म को शकराचार्य अनिर्वचनीय नहीं मानते हैं। उनकी दृष्टि में ब्रह्म से भिन्न जो कुछ है वह सब अनिर्वचनीय है। यह अनिर्वचनीयता माया है, क्योंकि माया सत् और असत् की कोटियों से भिन्न है।

शकराचार्य ने संपूर्ण जगत में परमसत् ब्रह्म की सत्ता की ही अनुभूति की है। उनके अनुसार, जगत के जितने विषय हैं, वस्तुतः वे सत् के विवर्त मात्र हैं। सद् रूप में वह सत् है तथा सद् से भिन्न रूप में असत् है। इसलिए जगत को अनिर्वचनीय, मिथ्या या माया कहा गया है। सत् को भी 'तत्' सर्वनाम द्वारा संबोधित किया गया है। तत्पदार्थ का विवेचन करना जगत की व्याख्या का लक्ष्य है। 'तदर्थ' हमारे प्रत्येक वाक्य या परमार्थ का उद्देश्य रहता है और किमर्थ विधेय। इसीलिए सभी किमर्थ को मायिक कहते हैं।

3 मूल्यात्मक दृष्टि

मूल्यात्मक दृष्टि से जगत की अपेक्षा आत्मा का महत्त्व है, क्योंकि जगत नश्वर है और आत्मा अनश्वर है। समस्त प्रिय वस्तु आत्मा के लिए प्रिय है। अनात्मा को कोई अनात्मा के लिए नहीं चाहता है। इसलिए जगत के मिथ्यात्व और आत्मा के सतत्त्व का अर्थ है आत्मचितन से आत्मकल्याण का मार्ग प्रशस्त करना। जगत के बारे में चिंतन करने से कोई लाभ नहीं है। जगत दुःख रूप है, आत्मा आनंद रूप। जगत को साधन माना जा सकता है, यदि जगत पर चिंतन करने से उसके भीतर व्याप्त तत्पदार्थ का बोध हो। इसप्रकार मायावाद एक मूल्य-सिद्धांत है। यह व्यक्ति को दुःख से आनंद की ओर, असत् से सत् की ओर, मृत्यु से अमरत्व की ओर तथा अधकार से प्रकाश की ओर ले जाता है। माया का अर्थ निःसारत्व या असारत्व है और मायावाद का अर्थ सारसर्वस्व है।

माया के लक्षण

शकराचार्य ने माया के कुछ तटस्थ लक्षण भी माने हैं जिनसे माया का बोध होता है। उन्होंने माया को नामरूपात्मिका बताया है। नाम और रूप माया है और वे जिसके नाम और रूप हैं वह सत् है। वह है (अस्ति) प्रकाशित होता है (भाति) और आनंद है (प्रियम्)। यह ब्रह्म के लक्षण है। इसी को सत्य ज्ञान अनंत ब्रह्म कहा जाता है। इसका निरूपण अनेक नामों और रूपों में होता है। नाम और रूप परिच्छेद है और ब्रह्म अपरिच्छिन्न है। देश, काल और वस्तु से अपरिच्छिन्न होने के कारण उसे अनंतम् कहते हैं।

वस्तुतः समस्त सासारिक वस्तुओं का नाम और रूप दोनों होता है। इन्हीं से जगत् का आभास होता है। इन्हीं नामरूपों का विश्लेषण देशकाल, निमित्त आदि के द्वारा किया जाता है। जगत् के नाम और रूप को स्पष्ट करने वाली इन विधाओं को मायावाद मानता है और इन सबके अंत में वह कारण-कार्य भाव को रखता है। उसकी दृष्टि में कार्य सस्थान मात्र है इसलिए वह कारण को सत् और कार्य को उसका विवर्त मानता है। कारण-कार्य की मीमांसा करने पर परम कारण अततोगत्वा ब्रह्म सिद्ध होता है, जो अज और अमर है तथा सभी कार्य उसके सस्थान मात्र होने के कारण विवर्त सिद्ध होते हैं। अतः मायावाद ब्रह्मविवर्तवाद है।

शकराचार्य ने माया को त्रिगुणात्मिका कहा है। वह सत्त्व रजस् और तमस् से युक्त है अर्थात् वह साख्य की प्रकृति से साम्य रखती है। श्वेताश्वर उपनिषद् में कहा गया है - माया तु प्रकृति विद्यात् मायिन तु महेश्वरम्। अर्थात् ब्रह्म को महेश्वर और माया को प्रकृति समझना चाहिए। माया, ब्रह्म की देख-रेख में ही जगत् की रचना करती है। मायावाद शक्तिपरिणामवाद है। वह जगत् का उपादान कारण है।

माया ब्रह्म की शक्ति है। माया में समस्त वस्तुओं को घटित करने की क्षमता भी मौजूद है। इसीलिए इसे रहस्यमय, अचित्य, विचित्र और अनिर्वचनीय कहा गया है। इस शक्ति के तीन रूप हैं - आवरण, विक्षेप और मल। माया ब्रह्म की उपाधि शक्ति है। उपाधि से युक्त होने के कारण वह ब्रह्म से सबधित न होते हुए भी सबधित ही दिखती है। उपाधि

का सप्रत्यय मायावाद का केद्विबिन्दु है। उसके बिना मायावाद को समझना कठिन है। उपाधि का अर्थ है - जब कोई पदार्थ अपने में विद्यमान गुणों की तरह उनका आरोप अपने सबधी में करता है तब उस पदार्थ को उपाधि कहते हैं। इसी दृष्टि से माया ब्रह्म की उपाधि है। वह अपने गुणों का आरोप ब्रह्म में कर देती है। इस आधार पर ब्रह्म के दो रूप माने गये हैं - (1) मायामुक्त ब्रह्म (2) मायासहित ब्रह्म। ब्रह्म और माया का सबध उपाधिभूत है अर्थात् दोनों में ससर्ग अवश्य है किंतु यह ससर्ग न तो स्वाभाविक है और न पारमार्थिक। यह सयोग या सयोग का आभास मात्र है। यह सब ब्रह्म की लीला है। लीलावाद मायावाद का विरोध नहीं, अपितु उसको सुदृढता देने वाला विचार है।

शकराचार्य के अनुसार माया ज्ञान-निरस्या है। अर्थात् जहाँ माया है, वहाँ ज्ञान नहीं और जहाँ पर ज्ञान है वहाँ माया नहीं है। मायायुक्त जगत मानव को अयथावत दिखता है। ब्रह्म शाश्वत निर्विकार एव अनन्त है। माया से युक्त जीव ब्रह्म को नामरूपात्मक जगत में ही देखने की चेष्टा करता है। इसीकारण शकर ने ब्रह्मज्ञान हेतु माया के बधन को काटना आवश्यक माना है।⁹⁷

माया भाव रूप भी है। इसके माध्यम से सपूर्ण ससार का विकास होता है। मायायुक्त ब्रह्म नामरूपात्मक ससार की सृष्टि करता है। सपूर्ण जगत माया के कारण ही संभव है इसलिए पूर्ण ज्ञान न होने तक इसकी स्थिति बनी रहती है। शकराचार्य ने माया को त्रिगुणात्मिका नाम दिया है।⁹⁸

उन्होंने ससार में नाशवान (क्षर) और अनाशवान (अक्षर) दो प्रकार के पुरुष माने हैं। क्षर पुरुष का बीज रूप अक्षर है। अक्षर को शकराचार्य ने माया नाम से अभिहित किया है। अक्षर पुरुष के रूप में माया को कुटिलता, बधना आदि नामों से संबोधित किया है।

97 द्वद्वमोहेन निर्मुक्ता भजते मा परमात्मन ।

श्रीमद्भगवद्गीता शाकर भाष्य 7 28

98 अव्यक्त नाम्नी परमेशशक्ति अनादिऽविदया त्रिगुणात्मिका परा ।

कार्यानुमेया सुधियैव माया या जगत्सर्वमिद प्रसूयते ॥

विवेक चूडामणि पृष्ठ 108

इसतरह शकर माया को बधना रूप जगत के बीज यानि कि अक्षर पुरुष के रूप में मानते हैं।⁹⁹

माया के कार्य

शकराचार्य ने पुरुष को द्रष्टा माना है। त्रिगुणात्मिका माया के माध्यम से वह जगत की सृष्टि करता है। यह चराचर जगत इसी त्रिगुणात्मिका माया का परिणाम है।¹⁰⁰ माया की दो शक्तियाँ हैं – आवरण तथा विक्षेप।

आवरण शक्ति तमोगुण प्रधान है। यह जीव के समक्ष अधिकार प्रस्तुत करती है, उसे ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान नहीं होने देती है और जीव मोहयुक्त हो जाता है।¹⁰¹ शरीर युक्त आत्मा अविद्या के कारण ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप को नहीं देख पाती है। शकराचार्य के अनुसार ब्रह्म इस माया से प्रभावित नहीं होता। ईश्वर या ब्रह्म की ही शक्ति होने के कारण माया उसे प्रभावित नहीं कर सकती।¹⁰² माया द्वारा जीवात्मा के लिए ब्रह्म का अनंत एव सच्चिदानंद स्वरूप छिपा लिया जाता है। यह माया की आवरण शक्ति का कार्य है।¹⁰³

माया की द्वितीय शक्ति विक्षेप है। यह रजोगुण प्रधान होती है। जब आवरण द्वारा

99 कूटस्थ कूटोराशी राशि इव स्थित अथवा कूटो माया बधना जिह्मता कुटिलता इति पर्याया। अनेकमायादि प्रकारेण स्थित कूटस्थ ससार बीजानन्त्याद न क्षरति इति अक्षर उच्यते।

श्रीमदभगवद्गीता शकर भाष्य 15 16

100 मया सर्वतो दृशिमात्रस्वरूपेण विक्रियात्मना अध्यक्षेण मम माया त्रिगुणात्मिका अविद्यालक्षण प्रकृति सूयते उत्पादयति सचराचर जगत।

वही 9

101 अज्ञानेन आवृत ज्ञान विवेकज्ञान तेन मुहयन्ति करोमि कारयामि भोक्ष भोजयामि इति एव मोह गच्छन्ति अविवेकिन ससारिणो जन्तव ।

वही, 5 15

102 न असौ योगमाया मदीया सती मम ईश्वरयस्थ मायाविनो ज्ञान प्रतिवध्नाति।

वही 7-25

103 अज्ञान परीच्छिन्नमप्यात्मानमपरिच्छिन्नम ससारिणमवलोकयितु बुद्धि विधायक तप्राच्छदयतीव तादृश सामर्थ्यम् ।
वेदातसार, 10

जीवात्मा हेतु ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप छिप जाता है तब माया अपनी विक्षेप शक्ति के माध्यम से ब्रह्म में नाना प्रकार के नामरूपात्मक जगत की रचना करती है। जिसप्रकार अज्ञानता के कारण रज्जु का वास्तविक स्वरूप नहीं दिखायी पड़ता है और अधिकार के कारण सर्प का विक्षेप होता है। उसीप्रकार ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप के लुप्त होने के साथ ही नामरूपात्मक जगत का विक्षेप भी होता है। विक्षेप शक्ति आकारादि की सृष्टि करती है।¹⁰⁴

विवेक चूड़ामणि में शंकराचार्य द्वारा निरूपित माया की इन दोनों शक्तियों का मनोवैज्ञानिक वर्णन किया गया है। उसके अनुसार, जिसप्रकार दुर्दिन में मेघों द्वारा सूर्य के छिप जाने पर शीतयुक्त वायु के झोंके प्राणियों को व्यथित करते हैं, उसीप्रकार आवरण एवं विक्षेप शक्तियाँ क्रमशः ब्रह्म को ढँककर जगत को भ्रात कर देती हैं।¹⁰⁵ इसप्रकार अज्ञानी मानव राग-द्वेष आदि दोषों से युक्त होकर नामरूपात्मक जगत में धर्म और अधर्म युक्त कर्मों को करते हुए जन्म और मृत्यु को प्राप्त करता है। देहादि से युक्त मानव-ब्रह्म का साक्षात्कार करने वाले पुरुषों के धर्म-अधर्म विषयक कर्मों का नाश होता है और उनकी प्रवृत्तियाँ शांत हो जाती हैं। अततोगत्वा वे मुक्त हो जाते हैं। केनोपनिषद् के अनुसार, यहाँ यह ज्ञान हो गया तो ठीक, अन्यथा अनिष्ट है।¹⁰⁶ ब्रह्म को जानने वाला ब्रह्म ही हो जाता है।¹⁰⁷ प्रातिभासिक जगत में कुश-कटकमय गड्ढे से अगम रास्ते में विवेकी पथिक सकुशल चलता जाता है, किंतु अविवेकी परेशान और व्यथित होता है। इसीप्रकार माया के वास्तविक स्वरूप को न जानने वाला मानव सासारिक गमनामन चक्र में फँसा रहता है। वास्तविक स्वरूप को

104 विक्षेप शक्ति आकाशादि प्रपञ्चमुदभावयति तादृश सामर्थ्यम् ।

वेदातसार 10

105 कवलित दिननाथे दुर्दिने साद्रमेधैर्व्यथयति हिमझझावायुरगो यथैतान् ।

अविरततमसात्मन्यावृते मूढबुद्धिं क्षपयति बहुदुःखं स्तीव्रं विक्षेपशक्तिः ।।

विवेक चूड़ामणि

106 इह चेदवेदीदश सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टि ।

केनोपनिषद् 2 5

107 ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति ।

मुण्डकोपनिषद् 3 2 9

जानने वाला ब्रह्म के सिवा ससार मे किसी अन्य को नही देखता है। शकराचार्य के अनुसार ब्रह्म ही एकमात्र सत् है, वह सपूर्ण जगत का निमित्त कारण है। माया या अज्ञानता के नष्ट होने के साथ ही पूर्ण ज्ञान की अवस्था प्राप्त हो जाती है और ब्रह्म की सत्यता का ज्ञान होता है। इसप्रकार सिद्ध हुआ कि ब्रह्म ही एकमात्र सत् है।¹⁰⁸

माया और अविद्या

शकराचार्य ने माया के लिए अविद्या शब्द का भी प्रयोग किया है। ससार की वस्तुगत व्याख्या से माया का व्यवहार होता है तथा कर्ता की दृष्टि से आत्मा के विमोहित होने की प्रक्रिया अविद्या है। अतः माया और अविद्या एक-दूसरे के पर्यायवाची अर्थ में प्रयुक्त होने के बावजूद अपनी विशिष्टता बनाये रखते हैं। सासारिक धर्मों से आत्मा का सबंध उपाधियों के कारण है। जिन हेतुओं से सासारिक धर्म बढ़ता है, उसे अविद्या कहते हैं।¹⁰⁹ शकराचार्य के परवर्ती कुछ दार्शनिकों ने माया और अविद्या में भेद किया है।

शकराचार्य ने अध्यास को ही अविद्या कहा है। ब्रह्म के अतिरिक्त जो कुछ प्रतीत है वह अविद्या है। प्रत्यक्ष आदि प्रमाण भी अविद्यामूलक हैं। शकराचार्य के अनुसार, सत् और असत् से विलक्षण (अनिर्वचनीय) ससार प्रपञ्च के बीजभूत, नाम और रूप, जो अविद्या कल्पित हैं सर्वज्ञ ईश्वर के मानो आत्मभूत हैं। इन्हीं को ईश्वर की माया शक्ति और प्रकृति आदि नामों से श्रुतियों तथा स्मृतियों में अभिहित किया गया है।¹¹⁰

व्यावहारिक जगत में आत्मा का लिप्त होना अविद्या के कारण है। आत्मा जब अपने वास्तविक स्वरूप को पहचान कर ब्रह्म में विलीन हो जाती है तब मोक्ष प्राप्त होता है।

108 ओकार एवेद सर्वम् ।

छादोग्य उपनिषद् 2 23 3

109 यन्निमित्तचास्य परोपाधिकृत ससार धर्मित्वम् सा च विद्या।

वृहदारण्यक उपनिषद् शाकरभाष्य पूर्व पक्ष 4 3 20

110 सर्वज्ञस्येश्वरस्यात्मभूत इवाविद्याकल्पिते नामरूपे तत्त्वान्यत्वायामनिर्वचनीये ससार प्रपञ्चबीजभूते सर्वज्ञस्येश्वरस्य माया शक्ति प्रकृतिरिति च श्रुति स्मृत्योरभिलष्येते।

ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य 2 1 14

अविद्या का अपकर्ष और विद्या की पराकाष्ठा होने पर सर्वात्मभाव की उपलब्धि होती है। यही मोक्ष है।¹¹¹ इसके विपरीत जब अविद्या का उत्कर्ष और विद्या का तिरोभाव होता है तब आत्मा वास्तविक सर्वात्मभाव भूल जाती है।

अविद्या सर्वात्म पुरुष को असर्वात्म रूप से मुक्त कराती है। आत्मा से भिन्न किसी दूसरी वस्तु के न रहने पर भी नानाप्रकार की रूपात्मक वस्तुओं को उपस्थित करती है। अविद्या आत्मा का स्वाभाविक धर्म नहीं है। विद्या के साथ ही अविद्या का गमन होने लगता है। आत्मा विशुद्ध ज्ञान स्वरूप है, वह स्वच्छ स्वभाव है। व्यावहारिक जगत से उसका अस्वाभाविक सबध है। उदाहरण प्रस्तुत करते हुए शंकराचार्य ने कहा है कि जिस तरह ससार में स्वच्छ स्वभावयुक्त स्फटिकमणि हरित, नील एवं लोहित आदि उपाधियों के ससर्ग में उन्हीं के समान दिखायी पड़ती है तथा उनसे भिन्न उनकी कल्पना संभव नहीं है। ठीक उसीप्रकार, आत्मा के भी दृष्टि-भेद लक्षित होते हैं, क्योंकि यह भी स्फटिक के समान स्वच्छ स्वभाव वाली है। इन्द्रियों से इसका सबध आगतुक है जिसकी यह मात्र द्रष्टा है। वस्तुतः आत्मा के अतिरिक्त अन्य किसी की भी सत्ता नहीं है। अज्ञान के कारण जगत नानारूपात्मक प्रतीत होता है। इसी के परिणामस्वरूप आत्मा भी नानारूपात्मक सबधों में बद्ध हो जाती है और यह अज्ञानता पूर्ण ज्ञान से समाप्त होती है।¹¹²

वास्तविकता यह है कि शंकराचार्य के दर्शन में माया और अविद्या समानार्थक शब्द हैं परन्तु बाद के वेदातियों ने इनमें भेद किया है। ये परवर्ती माया को ब्रह्म की भावात्मक शक्ति मानते हैं तथा अविद्या को अभावात्मक शक्ति के रूप में परिकल्पित करते हैं। उनकी विचारणा है कि माया ईश्वर की उपाधि है, किन्तु अविद्या जीव की उपाधि है। माया में सत्त्वगुण की प्रधानता है, अविद्या में तमोगुण की।

शंकराचार्य के परवर्ती महादेवानन्द सरस्वती ने अज्ञान को भाव रूप माना, जिसके

111 तस्मादपकृष्य मायायामविद्या विद्याम च काष्ठं गताया सर्वात्मभावो मोक्षः ।

बृहदारण्यक उपनिषद् शंकरभाष्य 4 3 20

112 तस्मान्न निरवयस्यानेक धर्मत्वं दृष्टातोस्ति ।

वही 4 3 20

भीतर सत्त्व रज और तम तीनों गुण हैं। अज्ञान के दो भाग हैं - (1) माया (2) अविद्या। माया विशुद्ध सत् रूप है, जो जीव की उपाधि है। अज्ञानता के भीतर ज्ञान शक्ति और क्रिया-शक्ति दोनों पायी जाती हैं।

सदानन्द ने भी महादेवानन्द के विचार का समर्थन किया। उन्होंने अज्ञान की दो कोटियाँ बनायी - समष्टि अज्ञान और व्यष्टि अज्ञान। समष्टि अज्ञान विशुद्ध सत्त्व युक्त माया है। व्यष्टि अज्ञान में अशुद्ध सत्त्व की प्रधानता है, जो अविद्या है।

प्रकाशात्मन ने पचपादिका विवरण में लिखा है कि माया के भीतर विक्षेप शक्ति की प्रधानता है जो दृश्य-प्रपञ्च को उत्पन्न करती है, जबकि अविद्या के भीतर आवरण-शक्ति की प्रधानता है, जो ब्रह्म के स्वरूप का आवरण करती है।¹¹³

इसप्रकार शंकर के अद्वैत वेदांत में माया ही वह शक्ति है जिसके द्वारा नाम-रूपात्मक जगत् की प्रतीति होती है। माया के कारण ही शुद्धात्मा स्वयं को सासारिक जीव के रूप में देखती है और इस ससार को सत् के रूप में स्वीकार करती है। माया से मुक्त होने के बाद जगत् का वास्तविक ज्ञान प्राप्त होता है। शंकराचार्य ने मायावाद द्वारा ब्रह्म को ही एकमात्र वास्तविक सत्ता के रूप में प्रतिपादित किया है और जगत् के होने का प्रतिपादन किया है। उन्होंने मायावाद द्वारा जगत् की रचना का तार्किक तथ्य प्रस्तुत किया है। उनकी यह स्पष्ट मान्यता है कि यदि हम सृष्टि को सत्य मानें तथा ईश्वर को व्यावहारिक जगत् का सृष्टिकर्त्ता मानें तो उसकी सर्वव्यापकता और असीमता समाप्त हो जाती है। यदि यह कहें कि प्रकृति ईश्वर के अधीन है और अधीनता के कारण प्रकृति सत् है और उसी के द्वारा सृष्टि का सृजन होता है, तो ऐसी दशा में दो विकल्प हैं - प्रकृति या तो ईश्वर का एक अंग है या उससे अभिन्न है। पहले विकल्प से ईश्वर सावयव होगा और वह भी अन्य सावयव द्रव्यों द्वारा विनाशी होगा, जो कि वदतोव्याघात है। दूसरे विकल्प के अनुसार प्रकृति को ईश्वर से अभिन्न मानें तो प्रकृति से सृष्टि के विकास का अर्थ है ईश्वरीय विकास। फलस्वरूप सृष्टि के विकास के बाद ईश्वर नहीं रहता, यह मूल सिद्धांत नष्ट हो जाता है।

113 एकस्मिन्नपि वस्तूनि विक्षेपप्राधान्येन माया आच्छादनप्राधान्येन अविद्या इति व्यवहारभेदः।

(डॉ० जगदीश सहाय श्रीवास्तव अद्वैत वेदांत की तार्किक भूमिका पृष्ठ 164 पर उद्धृत)

यदि ईश्वर में कोई भी विकार है तो वह निर्लेप निर्विकार आदि गुणों से युक्त नहीं माना जायगा। शंकराचार्य का मायावाद इस समस्या को समाप्त कर देता है। इसके साथ ही यह मायावाद शास्त्रीय सिद्धांतों से भी संगत है और भारतीय विचारों के अनुरूप है। कहा जा सकता है कि शंकराचार्य ने मायावाद के सिद्धांत द्वारा परमार्थिक रूप से ब्रह्म की सत्ता का युक्तिसंगत समाधान खोजने का सफल प्रयास किया है। भारतीय दर्शन में जगत और परमतत्त्व की व्याख्या को लेकर जो विसंगतियाँ हैं, उनका शंकर के दर्शन में समुचित निराकरण हो जाता है।

ब श्रीअरविंद के दर्शन में माया का स्वरूप

श्रीअरविंद ने अपने दार्शनिक चिंतन में मानव तथा व्यावहारिक सत्ता के साथ-साथ परमसत् की विशिष्ट सत्ता को भी स्वीकार किया है। यह परमसत् अपनी चेतन शक्ति और शुद्ध आनंद के द्वारा सासारिक मानव जीवन और जगत की रचना करता है। श्रीअरविंद ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि जब तक परम तत्त्व को स्थिर तथा गतिशील – दोनों पक्षों से अनुभव न किया जाय तब तक विश्व की वास्तविक उत्पत्ति को कोई भी नहीं समझ सकता है।¹¹⁴ इस नामरूपात्मक जगत की सत्यता का प्रमाण परमसत् है। श्रीअरविंद ने इस सदर्भ में कहा है कि मनुष्य का अपने सासारिक जीवन में, इस पार्थिव (भौतिक) शरीर में, पूर्ण दिव्यता प्राप्त करना संभव है। दिव्यता कोई ऐसी वस्तु नहीं है, जिसे मन, प्राण और शरीर से बाहर निकलकर ही प्राप्त किया जा सकता है, अपितु सासारिक जीवन में रहते हुए, अपनी जाति के प्राणियों से संबंध बनाये रखते हुए भी मनुष्य के लिए संभव है कि वह एक दिव्य प्राणी बन जाय। केवल संभव ही नहीं, निश्चित है कि वह देर या सबेर, संभवतः देर की अपेक्षा क्षिप्रता से, एक दिव्य प्राणी हो जाय।¹¹⁵

श्रीअरविंद ने परमसत् को सच्चिदानंद माना है। यह संपूर्ण सृष्टि परमसत् सच्चिदानंद

114 श्रीअरविंद पाठ मंदिर एन्क्यूवल 1945 पृष्ठ 203

115 एस के मित्र एन इंट्रोडक्शन टू द फिलासफी ऑफ श्रीअरविंद
(डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खंडन की समीक्षा पृष्ठ 18 पर उद्धृत)

की अभिव्यक्ति है। सत् ही शक्ति है। परमसत् ही स्वयं के यत्र के रूप में प्रयुक्त व्यक्तिगत आत्मा है। परमसत् द्वारा प्रयुक्त पार्थिव पदार्थ स्वयं वही है। समस्त परिमाणों में स्वयं वही विद्यमान है। अरविद के शब्दों में समस्त सृष्टि या सभूति इस आत्माभिव्यक्ति के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। बीज में से उसी का विकास होता है जो बीज में विद्यमान है, सत्ता में पहले से ही अस्तित्ववान है, उसके सभूति के संपर्क पूर्वनिर्दिष्ट है, सभूति के आनंद में पूर्व व्यवस्थित है।¹¹⁶

इस प्रकार संपूर्ण व्यावहारिक जगत में परमसत् सच्चिदानंद अवस्थित है। वह अद्वितीय है। स्वयं को व्यक्तिगत रूप में यह मैं हूँ के रूप में व्यक्त करता है। इस रूप में अनेक क्रीड़ा करने में समर्थ अपनी शक्ति से नानाविध कार्यों को संपादित करता है। उसके कार्य का संपादन आत्मनिर्माण की विभिन्न क्रीड़ाओं के लिए होता है।¹¹⁷

श्रीअरविद के अनुसार समस्त भौतिक पदार्थों का एकमात्र उद्देश्य है—पूर्णता को प्राप्त करना। मानव अपने सीमित ज्ञान और सीमित चेतना के माध्यम से इस पूर्णता को प्राप्त करना चाहता है, किंतु सीमित से असीमित को जान पाना असंभव है। अतः मानव का अंतिम लक्ष्य हो जाता है असीमित चेतना की प्राप्ति। इस असीमित चेतना के माध्यम से ही असीमित सत् की प्राप्ति भी संभव है। इसे पाने के लिए किसी बाहरी स्रोत की आवश्यकता नहीं है, अपितु यह चेतना आत्मज्ञान और आत्मानुभूति से सत् को प्राप्त करती है। सत्ता की समस्त ससीम वस्तुएँ शुद्ध सत् चित्शक्ति और आनंद की ही सीमित परिकल्पना हैं। मानव अपनी चेतना की अभिव्यक्ति सासारिक ससीम वस्तुओं में करता है और जैसे-जैसे उसकी चेतना पूर्ण से पूर्णतर होती जाती है, वैसे-वैसे वह आनुपातिक रूप में अपनी और सृष्टि की पूर्णता के लक्ष्य को प्राप्त करने की दिशा में अग्रसर होता चला जाता है।¹¹⁸

116 All creation or becoming is nothing but this self manifestation. Out of the seed there evolves that which is already in the seed, pre-existent in being, Predestined in its will to become, prearranged in the delight of becoming

श्रीअरविद द लाइफ डिजाइन पृष्ठ 112

117 वही पृष्ठ 112

118 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 19

श्रीअरविंद का मानना है कि संपूर्ण सृष्टि की पूरी अभिव्यक्ति हेतु परम सत् को सच्चिदानंद कहने के साथ-साथ यह भी बताना आवश्यक है कि उसका नामरूपात्मक जगत में अभिव्यक्त होने का माध्यम क्या है? यहाँ पर श्रीअरविंद कहते हैं कि सच्चिदानंद किसी शक्तिशाली अधिनायक की भाँति बिना किसी उत्तरदायित्व के, केवल जादू से विश्व का निर्माण नहीं करता है अपितु उसका एक नियम है। जब हम उस नियम की व्याख्या करते हैं तो यह विश्व शक्ति-क्रीड़ा के सतुलन के रूप में दिखायी देता है।¹¹⁹

वेदात की तरह श्रीअरविंद भी मानते हैं कि सृष्टि सत् की अभिव्यक्ति है। आह्लाद सृष्टि का रहस्य है। उपनिषदों ने भी आनंद में ही सृष्टि का अस्तित्व और परिणति माना है। अतः सृष्टि आनंद का खेल है और यही 'लीला' का अर्थ है। विश्व चेतना में एक आत्म निर्णायक शक्ति है जो स्वयं के सत्य के अवलोकन के साथ ही रचनात्मक शक्ति को सत् के साथ जोड़कर लौकिक अभिव्यक्ति का नेतृत्व भी करती है।

यह सृष्टि जिसके हम भी अंश हैं स्पष्ट रूप से हर क्षण प्रवाहशील अनुभूत होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि कोई शक्ति है जो इसके भीतर निरंतर कार्यरत है। परंतु जब हम इसके कारण या प्रयोजन को तलाशते हैं तो पाते हैं कि इसकी संपूर्ण क्रियाएँ आह्लादपूर्ण क्रियाएँ हैं। सृष्टि का हर ताल, हर लय, हर गति आनंद की ही अभिव्यक्ति है। जो इस सत्य को समझता और अनुभव करता है वही उसका अंश बन जाता है। अर्थात् जगत परमसत् का अंश है और इस में व्याप्त आनंद ही 'लीला' है। यही लीला बच्चों के अबोध आह्लाद में कवि की आनंदपूर्ण अभिव्यक्ति में दृष्टिगत होता है। सृष्टि परम सत् खेल है। वही खेल है वही खिलाड़ी, वही क्रीडास्थल है। यह संपूर्ण अभिव्यक्तियाँ आनंद की ही हैं।

श्रीअरविंद ने अभिव्यक्ति की प्रक्रिया का अनुभव कर एक नियम की स्थापना की है। इस प्रक्रिया को उन्होंने एक नियम के अनुसार बँधा हुआ पाया है। यह नियम ही 'माया' कहा जा सकता है। श्रीअरविंद के अनुसार, सच्चिदानंद की कल्पना ऐसे जादूगर से नहीं की जा सकती जो अपनी जादुई छड़ी घुमाकर सारे खेल खेला दे। इस संपूर्ण प्रक्रिया में एक निश्चित नियम मिलता है। इसे ही श्रीअरविंद माया कहते हैं।

श्रीअरविद और माया

भारतीय परंपरा में माया सबंधी चर्चा की अपनी विशिष्टता है। सामान्यतः माया सबंधी विचार दो रूपों में प्राप्त होता है। श्रीअरविद के अनुसार माया अपने मूल अर्थों में सत् चेतना का आलिंगन करना, मापना और उसे सीमित करना है तथा उसके माध्यम से विश्व का सृजन करना है। यह वह तत्व है जो आकारविहीन को रूपाकार देता है। यह मनोवैज्ञानिक है तथा अज्ञात आकृतियों को ज्ञात कराता है। असीमित सीमित के रूप में जान पड़ता है। आगे चलकर माया शब्द का अर्थ हुआ - ज्ञान का वास्तविक रूप, क्षमता, भ्रम, धोखा चालाकी। यह भ्रम या इद्रजाल की आकृति है, जो दार्शनिक व्यवस्था के रूप में व्याख्यायित की गयी।¹²⁰

श्रीअरविद की यह मान्यता है कि माया का प्रारंभिक अर्थ सीमित था तथा कालक्रम में इसका अर्थ विकृत हुआ। कालांतर में विकसित अर्थ ही अधिक प्रचलित हुआ। वास्तव में माया क्रियात्मक और सर्जनात्मक शक्ति मानी गयी, जो असीम को सीमित करती है तथा अज्ञात को ज्ञेय बनाती है, किंतु माया का यह मूलार्थ कालक्रम में उपेक्षित हुआ। कुछ सीमित अर्थ में यह मात्र भ्रम उत्पन्न करने की शक्ति के रूप में परिकल्पित हुई। भ्रम तथा छलावा इसका दूसरा नाम है। दार्शनिक विचारों में माया के इस दूसरे अर्थ ने ही प्रमुखता ले ली।

श्रीअरविद ने 'माया' के विकृत अर्थ को स्वीकार नहीं किया। उनका तर्क है कि उस अर्थ को यदि स्वीकार किया जाता है तो जगत को भ्रम मानना आवश्यक हो जायगा। परमसत् के समान वास्तविक न होने के आधार पर जगत अवास्तविक नहीं कहा जा सकता है। जगत परिवर्तनशील है, किंतु यह निरपेक्ष सत् से सबद्ध है, यह सदा व्यक्त है। किसी भी काल में निरपेक्ष सत् की कल्पना बिना जगत के हो ही नहीं सकती। माया जगत के इस वास्तविक स्वरूप से सबधित है।

जगत सबंधी व्यवस्था का सही निरूपण करने के लिए मायावादियों और विज्ञानवादियों

ने अपने-अपने तर्क प्रस्तुत किये हैं। भारतीय दर्शन में माया की चर्चा अन्य किसी भी सत्ता के मिथ्या बताने के लिए की जाती है। ऋग्वेद के अनुसार, माया के प्रभुओं ने परमदेव की माया से सब कुछ को आकार दिया। दिव्यदृष्टि वाले पितरों ने उस परमदेव का गर्भस्थ शिशु की तरह अपने अदर आधान किया।¹²¹ इसके विपरीत विज्ञानवादी विचारकों ने मनस् को सृजनात्मक तत्त्व के रूप में रखा है तथा केवल मन, विचार या प्रत्ययों की क्रियाओं को ही वास्तविक कहा है। इसके अलावा किसी अन्य सत्ता की वास्तविकता को वे नहीं मानते हैं। सांख्य दर्शन और हेगल दर्शन विज्ञानवादी सिद्धांत का प्रतिनिधित्व करता है। इन दोनों की दार्शनिक विचारधाराओं के कारण परमतत्त्व और व्यावहारिक जगत के बीच विवाद उत्पन्न हुआ किंतु श्रीअरविंद ने अपनी मायावादी विचारधारा में अधिक गहराई के साथ इन विवादों को दूर करने का प्रयास किया।

श्रीअरविंद ने माया को मिथ्या नहीं माना है। उनका मत है कि माया सच्चिदानंद की वास्तविक तथा सृजनात्मक शक्ति है तथा इसके द्वारा जिस नामरूपात्मक जगत की रचना होती है, वह भी सत्य तथा वास्तविक है। चेतना तत्त्व का सत् समस्त प्रारूपों को सहायता प्रदान करता है और स्वयं को उसमें अभिव्यक्त करता है। यदि जगत जैसी अवस्था है तो भी सत्य है, जिस रूप में स्वप्न सत्य होते हैं। जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है, श्रीअरविंद ने माया के प्रारंभिक अर्थ को स्वीकारा है। अर्थात् माया शक्ति है जो नामरूपात्मक जगत की रचना करती है। यह वास्तव में सच्चिदानंद की शक्ति है, जो अनंत सत् को सीमित रूप प्रदान करती है, जो पूर्ण की पूर्णता को पृथक-पृथक तत्वों में व्यक्त करती है, जो सत् को सीमित सत् में, चेतना को सीमित चेतना में, अनंत आनंद को सीमित आनंद में परिणत कर देती है। इस अभिव्यक्ति से सच्चिदानंद का स्वरूप खण्डित नहीं होता है।

यह सत्य है कि श्रीअरविंद ने माया के प्रारंभिक अर्थ को ही स्वीकार किया है, किंतु कुछ विशेष सदर्थों में उन्होंने माया के विकृत अर्थ का भी उपयोग किया है। अगर हम

121 मायाविनो ममिरे अस्य मायया नृचक्षसः पितरो गर्भमादधु ।

पूर्ण सत् को देखते हैं तो यह ब्रह्माण्डमूलक भ्रम (Cosmic Illusion) प्रतीत होता है। इस सद्वर्ध में जगत को माया कह सकते हैं, जो परम सत् या अंतिम सत् नहीं है। श्रीअरविंद का मानना है कि सबसे पहले माया के इसी स्वरूप को अनुभूत या स्वीकार करना आवश्यक है क्योंकि भ्रम से निकलने के लिए भी भ्रम को समझना जरूरी होता है। इस विचार से यह जगत भ्रम होते हुए भी, अपने अंदर एक वास्तविकता को समेटे हुए है। इसीलिए मानव अपने मानसिक स्तर के अनुरूप अपने ढंग से जगत के सबंध में सीमित परिभाषा देते हुए उसे ब्रह्माण्ड सबंधी भ्रम कहता है। परंतु इसके द्वारा हम अपनी सीमित वैचारिक कोटियों को असीम से जोड़ लेते हैं।

वस्तुतः श्रीअरविंद ने माया को 'ऋत-चित्' कहा है। उनके अनुसार, 'यह शब्द मैंने ऋग्वेद से लिया है। ऋत-चित् का अर्थ है सत्ता के तात्त्विक सत्य की चेतना (सत्यम्), सक्रिय सत्ता के व्यवस्थित सत्य की चेतना (ऋतम्) और विस्तृत आत्म-अभिज्ञता (वृहत्)। केवल इसी में यह चेतना संभव है।¹²² माया चित् शक्ति का ही सृजनात्मक अंश है, जो सच्चिदानंद की अनंत सत्ता नाम और रूप का अंतर्दर्शन करता है, उन्हें अपने भीतर धारण करता है और उन्हें आकार भी देता है। वेद माया को मिथ्या के अर्थ में न ग्रहण करके सृजनात्मक शक्ति मानते हैं। माया सृजनात्मक है, जो यथार्थ परमतत्त्व से सत् पदार्थों का सृजन करती है। यहाँ परिसीमन का अर्थ है वस्तुसत्ता के नामरूप का निर्माण करना। माया सच्चिदानंद की सत्ता के सत्य-अंश को अभिव्यक्त करती है। माया द्वारा पारमार्थिक सत्ता के अभेद चैतन्य को जिसमें सबकुछ सबकुछ में विद्यमान होता है, प्रपंचात्मक सत्ता के भेद-अभेद चैतन्य के रूप में अभिव्यक्त करती है। इस भेदात्मक चैतन्य के भीतर प्रत्येक में सबकुछ और प्रत्येक सबकुछ में विद्यमान होता है।¹²³

श्रीअरविंद माया को शून्य में जाल बुनने वाली किसी अनिर्वचनीय शक्ति के रूप में नहीं मानते हैं। माया परमतत्त्व की एक क्रीड़ा है, एक लीला है। लीला या क्रीड़ा से तात्पर्य

122 "I take the phrase from the Rigveda *rita chit*, which means the consciousness of essential truth of being (*Satyam*), of ordered truth of active being (*Ritam*) and the vast self-awareness (*Brihat*) in which alone this consciousness is possible " द लाइफ डिवीजन पृष्ठ 117

123 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 20

यह है, कि जगत परमतत्त्व की स्वतंत्र और स्वच्छद अभिव्यक्ति है। श्रीअरविंद के शब्दों में, एक से अनेक का रूप धारण करना सत् की सत् के साथ, चेतना की चेतना के साथ, शक्ति की शक्ति के साथ तथा आनंद की आनंद के साथ क्रीडा हेतु होता है।¹²⁴ इसके पीछे कोई हेतु नहीं है। श्रीअरविंद के शब्दों में, जो सत् अपनी चेतना की शक्ति और उसके शुद्ध आनंद द्वारा लीला और सृजन करता है, वही जो कुछ हम हैं, उसका वास्तविक रूप है। वह हमारे सभी बाहरी आचारों और आंतरिक वृत्तियों की आत्मा है, हमारी सभी क्रियाओं हमारे सभी सभवन एवं सृजन का कारण, उद्देश्य और लक्ष्य है। जिसप्रकार कवि, कलाकार या संगीतकार जब कोई रचना करता है तो वह वास्तव में कुछ नहीं करता है केवल अपनी अनभिव्यक्त आत्मा की किसी सभाव्यता को अभिव्यक्ति देता है और जैसे कोई विचारक, राजनेता, यात्रक वस्तुओं के रूप में केवल उसी अंश को बाहर लाता है, जो उनके भीतर छिपी हुई थी, स्वयं उनका रूप थी और बाह्य रूपों में ढाले जाने पर भी उनका आत्मरूप ही बनी रहती है। यही बात जगत और शाश्वत के बारे में भी है। समस्त सृष्टि या सभूति इस अभिव्यक्ति के सिवा कुछ नहीं है।¹²⁵

सृष्टि रूपी लीला से परमसत् सच्चिदानंद ने स्वयं को विभेदों, सीमाओं, अधिकार और अनंत विभाजनों में परिव्याप्त कर लिया है। इसी कारण सृष्टि के हर कण में एक ही सत्, एक ही चित् और एक ही आनंद विद्यमान रहता है। सीमित बुद्धि द्वारा इस जगत को पकड़ने के प्रयास में यह किसी ऐंद्रजालिक के इंद्रजाल की तरह प्रतीत होता है, जबकि वास्तुतः यह नहीं है। व्यावहारिक जगत में मानव सृष्टिकर्ता शक्ति और उसके उपादान में भेद करते हैं। किंतु अति मानसिक चेतना के स्तर पर दोनों में कोई भेद नहीं है। एक सत्, चित्, शक्ति और आनंद सत्ता के समस्त रूपों में विद्यमान रहता है। यह पृथक्ता तो है, किंतु विभाजन या विच्छिन्नता नहीं है। अतः परमसत् सच्चिदानंद की अभिव्यक्ति को सृष्टि के रूप में समझने के लिए दोनों ही स्तरों पर उसके स्वरूप और अर्थ को समझना आवश्यक है।¹²⁶

124 श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन भाग 1 पृष्ठ 137

125 वही पृष्ठ 137

126 All is in each and each is in all for the play of existence with existence, consciousness with consciousness, force with force, delight with delight

वही पृष्ठ 115

माया द्वारा सृजित सत्ता के दो स्तर

परमतत्त्व का सत् समस्त प्रारूपों को सहायता देता है और स्वयं को उसमें अभिव्यक्त करता है। मन शरीर और जीवन परमतत्त्व का निम्नतर स्तर और आशिक अभिव्यक्ति है। किंतु श्रीअरविंद का मत है कि सृष्टि केवल निम्नतर स्तर पर ही नहीं होती, बल्कि उच्चतर स्तर पर भी है। निम्नतर स्तर का लक्ष्य स्वयं के नानारूपात्मक विकास द्वारा उच्चतर स्तर की अभिव्यक्ति करना है। सच्चिदानंद की सृजनात्मक चित्शक्ति के द्वारा उच्चतर और निम्नतर लोक में सृष्टि की अभिव्यक्ति होती है। अतः सृष्टि करने वाली जिस शक्ति को माया कहा जाता है उसके द्वारा दो स्तरों पर सृष्टि की अभिव्यक्ति होती है – उच्चतर स्तर और निम्नतर स्तर। श्रीअरविंद ने इन दोनों स्तरों को एक-दूसरे से संपृक्त माना है।¹²⁷

उनके अनुसार भागवत् सत्ता शुद्धसत्, चित्शक्ति और आनंद से होते हुए सर्जनात्मक अतिमानस के माध्यम से विश्व-सत्ता में आती है। हम जड़-तत्त्व से विकसनशील जीवन, अतरात्मा और मन से होते हुए प्रदीप्त अतिमानस के माध्यम से भागवत् सत्ता तक आरोहण करते हैं। अपरार्थ और परार्थ ग्रंथि के मध्य जहाँ मन और अतिमानस मिलते हैं, एक परदा होता है। इस परदा को हटा देना ही मानवता के लिए भागवत् जीवन की शर्त है, क्योंकि इस परदे को हटाने से ही प्रदीप्त उच्चतर का निम्नतर सत्ता में अवतरण और निम्नतर का उच्चतर सत्ता में शक्तिशाली आरोहण हो सकता है। मन अपने दिव्य प्रकाश को सर्वसमावेशी अतिमानस में प्राप्त कर सकता है, अतरात्मा सर्व-आनंदमय आनंद में अपने दिव्य स्वरूप को प्राप्त कर सकती है। जीवन सर्वज्ञ चित्-शक्ति की क्रीड़ा के भीतर अपनी दिव्यशक्ति को ग्रहण कर सकता है और जड़-तत्त्व दिव्य सत्ता के भीतर ही अपनी दिव्य स्वतंत्रता को उद्घाटित कर सकता है।¹²⁸ असीमित चैतन्य सर्वप्रथम अपने को ज्ञान की असीमित शक्ति या सर्वज्ञ के रूप में परिवर्तित करता है। किंतु यह ज्ञान मस्तिष्क या मानव बुद्धि के द्वारा

127 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 21

128 “The devine descends from pure existence as a form of the devine existence ”

श्रीअरविंद द लाइफ डेवाइन पृष्ठ 264 265

नहीं प्राप्त किया जा सकता। यद्यपि बुद्धि द्वारा पारमार्थिक सत् को जानने का प्रयास किया जाता है, लेकिन उसकी प्राप्ति नहीं होती है। बुद्धि एक ऐसी शक्ति है जिसके माध्यम से विश्वसनीय सत्ता को व्यावहारिक प्रयोग हेतु अशत विश्लेषित किया जाता है। सामान्यतः असीमित बुद्धि की कल्पना करने पर हम उसे समस्त सीमाओं से परे विश्व स्रष्टा के रूप में मानते हैं लेकिन श्रीअरविद इसे नहीं मानते। उनका कहना है कि ऐसा असीमित मस्तिष्क नानारूपात्मक सीमित सबंधों से युक्त मस्तिष्क से परे होगा। वह सर्वज्ञ, असीमित एवं सर्वव्यापी होगा तथा पारमार्थिक भी होगा। श्रीअरविद ने शून्यवाद और भ्रमवाद आदि दार्शनिक विचारों का खण्डन किया, जिसके अनुसार, समस्त जागतिक वस्तुओं का अस्तित्व असंभव है। उनका मानना है कि जिस क्षण मानव मस्तिष्क उच्च मौलिक शक्ति प्राप्त कर लेता है उसी क्षण उसे इन दार्शनिक विचारों की अविश्वनीयता ज्ञात हो जाती है।

श्रीअरविद ने दो लोकों और दो स्तरों की सृष्टि को मान्यता दी है। इसलिए उन्होंने न केवल माया द्वारा निम्न लोक की सृष्टि को माना है बल्कि माया द्वारा उच्चतर लोक की सृष्टि को भी स्वीकार किया है। माया दो स्तरों पर दो रूपों में कार्य करती है। एक स्तर पर वह निम्नतर माया या अदिव्य माया है, जो निम्नतर जगत की सृष्टि करती है और दूसरे स्तर पर वह उच्चतर माया या दिव्यमाया है, जो उच्चतर जगत की सृष्टि करती है। यहाँ माया के दो स्तरों का अर्थ यह नहीं है कि तत्त्वतः माया के दो भेद हैं। सृजनात्मक शक्ति के रूप में तो माया एक है, किंतु इसकी अभिव्यक्ति के दो स्तर या दो रूप हैं। जब यह कहा जाता है कि माया एक में सब को और सब को एक में भरने-निकालने का खेल है, तो इस कथन से माया के दो रूपों और उसकी अभिव्यक्ति के दो स्तरों की ओर ही संकेत किया जाता है।¹²⁹

निम्नतर लोक में अदिव्य माया द्वारा जगत की सृष्टि होती है। इस लोक में माया परमतत्त्व को मानव के समक्ष अलग अलग रूपों में प्रस्तुत करती है। परंतु सब कुछ उसमें अपृथक् रूप से विद्यमान नहीं है। यह माया का आभासात्मक रूप है। मानव को माया के इस रूप से भागना नहीं चाहिए और न ही इससे जगत के मिथ्यात्व को स्वीकार करना चाहिए। यह सत्य है कि अदिव्य माया द्वारा रचित निम्नतर लोक में सृष्टि केवल आभास

और अज्ञान से युक्त है, किंतु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि वह अयथार्थ या मिथ्या है। अदिव्य माया से मानव स्वयं के एकात्मक चेतना के बोध को विस्मृत कर सकता है लेकिन इस कारण से जगत् त्याज्य या मिथ्या नहीं हो जाता है। श्रीअरविंद के अनुसार अदिव्य माया द्वारा निम्नतर जगत् की सृष्टि का औचित्य मात्र इतना है कि यह विभाजन अधिकार, संघर्ष और कष्ट के साथ ईश्वर का ही खेल है। इसमें ईश्वर उसी शक्ति से नियंत्रित होता है, जो शक्ति उससे निकली हुई है। वह उस शक्ति के अँधेरे से अपने आपको आच्छादित होने देता है।¹³⁰ हमारे लिए यह उचित नहीं है कि हम माया को मिथ्या या त्याज्य कहकर उससे अलग हो जायें। श्रीअरविंद के अनुसार, पहले हमें निम्नतर और अदिव्य माया का आलिंगन करना होगा, इसके बाद उसका अतिक्रमण करना होगा।¹³¹ यहाँ पर माया के आलिंगन या अतिक्रमण का तार्किक अभिप्राय दो दृष्टियों से समझना चाहिए। पहली दृष्टि से अदिव्य माया मिथ्या या त्यागने योग्य नहीं है। इसके कारण मानव का भौतिक तथा व्यावहारिक जगत् प्रभावित होता है। इस स्तर को उपेक्षित नहीं किया जा सकता है। दूसरी दृष्टि से, माया को जाने बिना और उसके साथ अभ्यस्त हुए बिना मानव जगत् के परिवर्तन को समझा भी नहीं जा सकता है। व्यावहारिक जगत् एक क्रमिक विकास से ही चलता है। इसीकारण उच्चतर चेतना की दृष्टि और प्रभाव से जीवन और जगत् की वर्तमान अवस्था को बदलना आवश्यक हो जाता है। अगर मानव जीवन को, इस जगत् को निम्नतर माया की भ्रमात्मक दृष्टि मानेंगे और उसका व्यवहार नहीं करेंगे तो उच्चतर चेतना की दृष्टि तथा प्रभाव से उसका रूपांतरण संभव नहीं है। इसीकारण सबसे पहले मानव को आत्मसात् करना होता है, फिर उसे पूर्णतः परिवर्तित करना होता है।

माया के अतिक्रमण का अर्थ माया के निम्नतर या अदिव्य स्वरूप के ज्ञान के पश्चात् उसे मिथ्या, अग्राह्य, अव्यवहार्य घोषित करना है। यहाँ माया के अतिक्रमण से यही अर्थ निकलता है कि चेतना के विकासक्रम में भौतिक जीवन और जगत् की वर्तमान अवस्था सृष्टि का एक स्तर है। यह सृष्टि का अंतिम या संपूर्ण स्वरूप नहीं है। हमें जीवन एवं जगत्

130 श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 116

131 वही पृष्ठ 116

के पूर्ण स्वरूप की उपलब्धि के लिए निम्नतर माया की निम्नतर सृष्टि से ऊपर उठकर चेतना तथा सत्ता के उच्चतर स्तरों की ओर आरोहण करना होगा। इस आरोहण के अर्थ में ही निम्नतर माया या अदिव्य माया के अतिक्रमण का प्रश्न उत्पन्न होता है।¹³²

उच्चतर लोक की सृष्टि दिव्यमाया द्वारा होती है। माया का दिव्य रूप मानसिक सीमा तथा विभाजनो के कारण मानव के लिये अस्पष्ट रहता है। परंतु जिस समय मानव निम्नतर लोक को पहचान लेता है, उस समय उच्चतर लोक की सीमा में प्रवेश कर जाता है। यह दिव्यमाया अति मानसिक चेतना की क्रीड़ा है। जगत की संपूर्ण सभाव्यताएँ इस परमतत्त्व में विद्यमान रहती हैं। इस स्तर पर विविधता तो होती है किंतु विच्छिन्नता नहीं होती है। उच्चतर माया द्वारा दिव्य लोक की सत्ताओं और स्तरों की रचना में मूलसत्ता और चेतना से एकत्व की पृष्ठभूमि सतत विद्यमान रहती है। इस स्तर पर दिव्यसत्ता न केवल उच्चतर माया की शक्ति की पकड़ से बाहर हो जाती है, बल्कि उस शक्ति पर अधिकार कर लेती है।¹³³ यह सच है कि निम्नतर जगत में परमसत्ता निम्नतर माया के वश में रहती है। माया का उस पर नियंत्रण होता है। उच्चतर जगत में परमसत्ता उच्चतर माया से स्वतंत्र हो जाती है। इस स्तर पर वह माया की शक्ति पर नियंत्रण कर लेती है। परमसत्ता उस ज्योतिर्मयी शक्ति के माध्यम से अपने उद्देश्य की पूर्ति करती है, जिसके लिए वह सर्वप्रथम प्रगट हुई थी।

इसतरह माया निम्नतर और उच्चतर लोक में रचनात्मक और वास्तविक होते हुए भी पहले स्तर पर बधनकारी और दूसरे स्तर पर विमुक्तकारी हो जाती है। निम्नतर और उच्चतर माया का यह भेद ही विचार और जागतिक सत्य के बीच की वह कड़ी है, जो निराशावादी या मायावादी दर्शनो में छूट जाती थी, उपेक्षित रहती थी। उनकी दृष्टि में मानसिक माया ने या शायद किसी अधिमानस ने जगत की रचना की है और निश्चय ही मानसिक माया द्वारा बनाया गया जगत एक ऐसा विरोधाभास होगा जिसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। वह सचेतन सत् का एक निश्चित, फिर भी उतराता हुआ दुःस्वप्न होगा,

132 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 237

133 वही पृष्ठ 237

जिसे न तो भ्राति मे गिना जा सकता है, न वास्तविकता मे। देखा जाय तो मन ज्ञान और अपने कार्यो मे बदी अतरात्मा के बीच की एक भूमिका है।¹³⁴ दिव्यसत्ता अपनी योगमाया के अवगुठन के भीतर से काम करती है। इस तथ्य को गीता ने भी स्वीकारा है।¹³⁵ श्रीअरविंद भी कहते हैं कि जगत मे जो कुछ भी कार्य होते हैं, उसमे ईश्वर अपनी शक्ति का आश्रय लिए हुए प्रत्येक कार्य के पीछे रहते हैं। पर यह उनका योगमाया से समावृत रहना है और इस अपरा प्रकृति मे उनका जो कार्य होता है वह जीव के अहकार से होता है।¹³⁶

माया के इन स्वरूपगत विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि वह वास्तविक तथा रचनात्मक है। यद्यपि इसके दोनो स्तर अपने स्वरूप, कार्य और प्रभाव मे भिन्न हैं। इसीकारण श्रीअरविंद ने निम्नतर माया को पहले स्वीकारने तथा उसके बाद उसका अतिक्रमण करने को प्राथमिकता दी है। दूसरी ओर, उच्चतर माया का पहले अतिक्रमण, बाद मे आलिंगन की बात कही है। दिव्यमाया के माध्यम से व्यक्त उच्चतर जगत मे चेतना तथा सत्ता की परतो मे मानव चेतना के आरोह-क्रम को पहले ग्रहण किया जाता है, उसके बाद अवरोह-क्रम को ग्रहण करते हैं। इसका कारण यह है कि दिव्यमाया के माध्यम से सृजित दिव्य स्तरो के प्रति आकर्षण भी आरोहण के विकास क्रम को बाधित करने मे महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। अगर मानव उच्च लोक की चेतना के उस विशेष स्तर पर पहुँच कर उसी के सुखोपभोग मे व्यस्त हो जायगा तो वह उस स्तर से आगे बढ़ने मे सक्षम नहीं होगा। पहले हमे दिव्यमाया द्वारा रचित उच्चतर लोक के विभिन्न स्तरो का अतिक्रमण करना होगा, उस पर विजय पानी होगी तभी हम उस स्तर से आगे बढ़कर दिव्यमाया द्वारा रचित चेतना और सत्ता के अन्य उच्च स्तरो तक पहुँच सकेगे। एक बार जब दिव्यमाया संपूर्णतया वशवर्ती या विजित हो जायगी और मनुष्य की चेतना उच्चतर लोक के शीर्ष पर पहुँच जायगी तब पुन वहाँ से अवरोही क्रम मे हम दिव्यमाया को आलिंगित करते हुए

134 श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 116

135 नाह प्रकाश सर्वस्य योगमाया समावृत ।

भगवद्गीता 7 25

136 ' In all that is done in the Universe, the Divine through his Shakti is behind all actions, but he is veiled by his Yogmaya and works through the ego of Jiva in lower nature "

श्रीअरविंद द मदर शताब्दी सस्करण भाग 25 पृष्ठ 5

उसके द्वारा रचित उच्चतर लोक की चेतना और सत्ता के समस्त स्तरों का उपभोग करते हुए दिव्यसत्ता की दिव्यलीला में निमग्न रह सकेगे।¹³⁷

पारलौकिक चेतना एक और अपरिवर्तनशील है। परंतु निम्नतर स्तर पर यही परिवर्तनशील और अनेक है। इसे स्वयं के अद्वितीय रूप का बोध है तथा स्वयं में छिपी हुई अनेकता को एक में सम्मिलित करने की क्षमता भी है। यह अनेक की सृष्टि तो करती है लेकिन स्वयं को उसमें समाहित नहीं होने देती। मानव इस अद्वितीय को सत्, चित् तथा आनंद तीनों द्वारा अभिहित करते हैं। यहाँ यह प्रश्न विचारणीय है कि अद्वितीय होकर तीन स्तरों वाला होना क्या संभव है? इसके उत्तर में श्रीअरविंद का कहना है कि वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। जो सत् है, वही चित् भी है और जो चित् है, वह आनंद भी है। सत् चित् और आनंद – तीनों को पृथक् रूप में देखना भ्रातिपूर्ण है। इनमें, वास्तव में, भेद नहीं है।

मायाजन्य मस्तिष्क अनेकता को ही सत् के रूप में स्वीकार करता है। परंतु स्थिति इसके विपरीत अभेद की है। यह सच है कि मस्तिष्क सभी वस्तुओं के सामूहिक रूप एवं उन सब में स्थित समानता का आकलन कर सकता है पर अंतिम एकता और पूर्ण असीम इसकी पहुँच से दूर है। यह कहा जा सकता है कि मस्तिष्क और श्रेष्ठतम ज्ञान यहाँ विरोधी के रूप में सामने हैं। इस विरोध को समाप्त करने के लिए श्रीअरविंद कहते हैं कि अगर हम यह अनुभव करें कि मस्तिष्क केवल चेतना का पूर्व रचनात्मक प्रारूप है तो समस्या का हल आसानी से मिल जाता है। मस्तिष्क मुख्य ज्ञान न होकर सश्लेषण तथा विश्लेषण का एक यंत्र मात्र है। यह किसी वस्तु के एक अंश मात्र को अनेक रूपों में विभाजित कर, उसे ही पूर्ण रूप मानता है तथा इस पूर्ण के अनेक अंगों की अलग-अलग वस्तुओं के रूप में व्याख्या करता है। मस्तिष्क मात्र अंशों के बारे में ही निश्चित ज्ञान दे सकता है। संपूर्ण ज्ञान इसकी सीमा से परे है।

मानव मस्तिष्क का एकमात्र उद्देश्य द्रव्ययुक्त अधिकारपूर्ण चेतनता को दीक्षित करना है। मस्तिष्क इस अधिकारपूर्ण चेतनता की अधमूल प्रवृत्तियों, अव्यवस्थित अंतरात्माओं और व्यर्थ के प्रत्यक्षों को तब तक प्रकाशित करता है जब तक कि यह पूर्ण प्रकाश अथवा

उत्क्रमण के अंतिम स्तर तक नहीं पहुँच जाता है। इसप्रकार श्रीअरविंद के अनुसार, मस्तिष्क एक मार्ग है न कि श्रेष्ठतम प्राप्य स्थान। मस्तिष्क जब अपनी सीमाओं का अतिक्रमण कर पूरे विश्व को पारमार्थिक सत् से उत्पन्न और उसी में स्थित देखता है तो यह उसकी अतिमानस की स्थिति होती है। ब्रह्म का वृहत् आत्मविस्तार ही अतिमानस है। यह विवेक द्वारा सत् चित् एव आनंद का विकास करता है। यह इनका विभागीकरण न होकर पृथकीकरण है।¹³⁸

मानसिक स्तर पर ज्ञान की चेतना, इच्छा की चेतना से पृथक होती है लेकिन अतिमानस वाले प्राणी में ज्ञान एव इच्छा की चेतना एक दूसरे से पृथक नहीं होती है। अतिमानस स्तर पर वे विभिन्नताएँ भी नहीं मिलती हैं, जो मानसिक स्तर पर पायी जाती हैं। अतिमानस का क्षेत्र अति विस्तृत होता है। यह एकता से प्रारंभ करता है, न कि विभाजन से। विभिन्नताएँ इसके लिए गौण हैं। इसकी महान चेतना में एक विचार का दूसरे विचार से, एक इच्छा या शक्ति का दूसरी इच्छा या शक्ति से संघर्ष नहीं होता। इसकी चेतना में सभी विचार एव इच्छाएँ सकलित एव सबद्धित रहती हैं। इसमें विचारों एव इच्छाओं के पारस्परिक विरोध की संभावना नहीं है।

श्रीअरविंद के अनुसार, विश्व की समस्त वस्तुएँ तत्त्व, चेतना, इच्छा और शक्ति की दृष्टि से एक हैं। परंतु इनमें विभिन्नता की असीमित क्षमता होती है, जिसके द्वारा यह विस्तार प्राप्त करते हैं। यद्यपि ये अपनी एकता को नष्ट नहीं होने देते हैं। वेदांत दर्शन के अनुसार अनेकता भ्रम है तथा यह माया द्वारा उत्पन्न है। श्रीअरविंद को यह स्वीकार नहीं है। उनके अनुसार, विश्व के समस्त पदार्थों में अतंतु एकता ही है।¹³⁹

श्रीअरविंद के माया संबंधी विचारों में वेदांत से भिन्नता दिखती है। श्रीअरविंद की

138 It establishes a trinity, not arriving like the mind from the three to the one, but manifesting the three out of the one—for it manifests and develops—and yet maintaining them in the unity, for it knows and contains

श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 120

139 'Therefore, always, in all mutations and combinations a self-existent and inalienable harmony'

वही पृष्ठ 122

माया वास्तविक जगत का निर्माण करने में विश्वास रखती है। माया एकतापूर्ण सत् को अनेकता के रूप में अभिव्यक्त करती है। अनेकता उस एकतापूर्ण की ऐसी अभिव्यक्ति है जो उसके आनन्दमयी क्रीड़ा हेतु है। जड़ चेतन जगत की अनेक वस्तुओं को इकाइयों के रूप में सत् मानना सीमित ज्ञान का परिणाम है। धीरे-धीरे ज्ञान द्वारा जब सीमाबद्धता का निराकरण कर उनमें एकता का अनुभव किया जाता है तो अतिमानस की स्थिति प्राप्त होती है। अतिमानस की स्थिति में अनेकता में एकता और एकता में अनेकता का बोध होता है। फलस्वरूप अद्वितीय ब्रह्म ही एकमात्र सत् प्रतीत होता है, जो कि स्वेच्छा से अनेकात्मक जगत में व्यक्त हुआ अनुभव है।

इस प्रकार श्रीअरविद के दिव्यमाया और अदिव्य-माया या उच्चतर और निम्नतर लोक में यह भेद स्वीकार किया जाय तो इसे परा और अपराप्रकृति का भेद मानना होगा। वह मानव जिसने इस भेद को व्यवस्थित ढंग से आत्मसात् कर लिया है, उसके लिए यह संपूर्ण वास्तविक जगत न तो मिथ्या अनुभूत होता है और न ही मानसिक या वैचारिक व्यवस्था जान पड़ता है। मानव यह स्पष्ट रूप से अनुभव करता है कि वह एक ही चित् शक्ति है जो अतिमानसिक स्तर पर परा-प्रकृति, दिव्य या उच्चतर माया कहलाती है, वही दूसरी ओर मानसिक स्तर पर अपरा-प्रकृति, अदिव्य या निम्नतर माया कहलाती है।¹⁴⁰

शकराचार्य के मायावाद में श्रीअरविद के माया सबधी इस भेद को स्वीकार नहीं किया गया है। काण्ट हेगल तथा विज्ञानवादी बौद्ध दार्शनिकों ने भी इस भेद को नहीं माना है। बौद्धिक चिंतन में दोनों सिद्धांत अपरामाया तक ही पहुँचते हैं और निम्नतर मानसिक माया से जगत की व्याख्या करने का प्रयास करते हैं। परंपरागत मायावाद में शकराचार्य अपरामाया के मूलस्रोत अतिमानस तक जाते हैं और उसी को लोक मानने लगते हैं, किंतु इस तथ्य को हम बौद्धिक तथा वैचारिक स्तर पर स्पष्ट नहीं कर सकते हैं। शकराचार्य ने परामाया को किसी भी रूप में अपरा माया का स्रोत नहीं माना है। इसी कारण माया को व्याख्यायित करने में असफल रहे हैं और उन्हें माया को सत्-असत्-अनिर्वचनीय कहना पड़ा है।¹⁴¹

140 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 25

141 डॉ ए सी भट्टाचार्य श्रीअरविद दर्शन संस्करण 1973 पृष्ठ 73

माया के दो रूप

श्रीअरविंद की स्थापना है कि निम्नतर और उच्चतर माया का यह भेद ही विचार और जगत के बीच की वह कड़ी है, जो निराशावादी या मायावादी दर्शनो में छूट जाती है। उन्होंने मानसिक माया या अधिमानस द्वारा जगत की रचना किये जाने की बात स्वीकार की है। ऐसी स्थिति में मानसिक माया द्वारा रचित जगत निश्चित ही विरोधाभासों से युक्त होगा जिसे व्याख्यायित करना मानव बुद्धि से परे है। वह सचेतन मानव का ऐसा दुःस्वप्न है, जिसे न तो वास्तविक कहा जा सकता है, न भ्रम।

श्रीअरविंद का मत है कि माया विश्व की चेतना में एक निर्णायक शक्ति के रूप में है जो असीमित, अनिर्देश्य सत् की आत्मप्रबुद्धता की एक क्षमता है तथा जो अपने आप में किसी सत्य का अवलोकन करती है। इसके साथ ही यह अपनी रचनात्मक शक्ति को उस सत्य के साथ निर्देशित करती है और लौकिक अभिव्यक्ति को महत्त्व देती है। यहाँ श्रीअरविंद के विचारों पर वैदिक विचारों का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है, जिसमें कहा गया है कि उन्होंने प्रभु और परादेवी के नामों से ज्योति की माता को आकार दिया। उस पराशक्ति के बल को एक के बाद एक वस्त्रों की तरह पहनते हुए, माया के प्रभुओं ने इस सत् में 'रूप' को आकार दिया है।¹⁴² अतएव श्रीअरविंद के अनुसार, यह शक्ति ही माया है। यही माया असीमित सत्ता के विस्तृत असीम परमसत् सच्चिदानंद से मिलकर नामरूपात्मक व्यावहारिक जगत की रचना करती है। विभिन्न प्रकार के क्रिया-कलापों को संपादित करने से माया जिस कारण अंतिम सत्ता से अलग हुई थी उन सबको प्रकाशित करती हुई, उन्हें अपने में आकलित करती है। इसप्रकार वेदांत का प्राचीन तथा शाश्वत सत्य विश्व में, विकास क्रम के आधुनिक और प्रातिभासिक सत्य के पूरे अर्थ को अपने भीतर समाहित कर लेता है, उस पर प्रकाश डालता है, उसे न्यायसंगत भी सिद्ध करता है तथा उसके संपूर्ण अर्थ को भी प्रकट करता है। विकास क्रम का यह नवीन सत्य जो 'वैश्वरेव' के

142 तदन्निवस्य वृषभस्य धेनोरानामभिर्मयिरे सक्म्य गो ।

अन्यदन्यसूर्य वसानानि मायिनो ममिरे रूपमस्मि ।।

काल में स्वयं को उत्तरोत्तर विकसित किया और जिसे शक्ति तथा जड तत्त्व के माध्यम से धुंधले रूप में देखा गया है वह अपना संपूर्ण तथा न्यायसंगत अर्थ तभी पा सकता है जब स्वयं को वेदांत में सुरक्षित प्राचीन और शाश्वत सत्य के प्रकाश से अवलोकित कर ले।¹⁴³ इसी कारण ऋग्वेद में माया के विषय में स्पष्ट शब्दों में लिखा है कि माया के प्रभुओं ने परमदेव की माया से सब कुछ को आकार दिया। दिव्य दृष्टि वाले पितरों ने उस परमदेव का गर्भस्थ शिशु की तरह अपने भीतर आह्वान किया।¹⁴⁴ इस मत का समर्थन करते हुए श्रीअरविंद की मान्यता है कि परमार्थिक सत् की चेतन शक्ति माया वास्तविक तत्त्वों को ही व्यक्त करती है।

शंकर और श्रीअरविंद की माया संबंधी सकल्पना में मिलने वाले भेद के बावजूद इस बिंदु पर समानता है कि दोनों ने माया को जगत की सर्जक शक्ति के रूप में स्वीकार किया है। दोनों यह मानते हैं कि माया ही वह कड़ी है जो ब्रह्म और जगत के बीच अभेद की स्थापना करती है। ऐसी स्थिति में यह कहा जा सकता है कि माया शंकर और श्रीअरविंद दोनों के अनुसार परमसत् के ज्ञान में एक बाधा है। जब तक मनुष्य इस मायारूपी आवरण से अपने को मुक्त नहीं कर लेता, तब तक ब्रह्म के सत्, चित्त एवं आनंद की अवस्था से अवगत नहीं हो पाता। मायारूपी आवरण के हटते ही उसे 'अहं ब्रह्मास्मि' का भान हो जाता है और वह जगत एवं ब्रह्म के तदाकार से भिन्न हो जाता है। ऐसी अवस्था परम आह्लादकारी मानी गयी है, क्योंकि आत्मा सभी विषयों से निर्लिप्त होकर केवल जगत की साक्षी रहती है। इस प्रकार शंकर एवं श्रीअरविंद दोनों माया की अवधारणा को लेकर अलग-अलग विचार रखते हैं, फिर भी दोनों का उद्देश्य माया के माध्यम से ब्रह्म एवं जगत के संबंध तथा उनकी एकता का प्रतिपादन करना है।

□□□

143 श्रीअरविंद द लाइफ डिजाइन पृष्ठ 114

144 मायाविनो ममिरे अस्य मायया नृचक्षसः पितरौ गर्भमारघु ।

मायावाद के पक्ष में शंकराचार्य तथा अन्य वेदांतियों के मत

अ मायावाद के पक्ष में शंकराचार्य का मत

माया के पर्यायवाची शब्दों की विवेचना

मायावाद के सबध में शंकराचार्य की अवधारणा

मायावाद की स्थापना में दिये गये शंकर के तर्क

- 1 परब्रह्म की शक्ति के आधार पर मायावाद की स्थापना
- 2 अविद्या के आधार पर मायावाद की स्थापना
- 3 मिथ्यात्व के आधार पर मायावाद की स्थापना

ब मायावाद के सबध में शंकराचार्य के अनुयायियों के मत

1 शंकर के समकालीन अनुयायी और मायावाद

मण्डन मिश्र

सुरेश्वर

पद्मपाद

वाचस्पति मिश्र

2 तत्त्वदर्शी विचारक और मायावाद

श्रीहर्ष

चित्सुख

विद्यारण्य माधव

मधुसूदन सरस्वती

स मायावाद के सबध में अन्य वेदांतियों के मत

रामानुजाचार्य

निम्बार्काचार्य

मध्वाचार्य

वल्लभाचार्य

चैतन्य महाप्रभु

कृष्णदास

जीवगोस्वामी

बलदेव विद्याभूषण

द्वितीय अध्याय

मायावाद के पक्ष में शंकराचार्य तथा अन्य वेदांतियों के मत

अ. मायावाद के पक्ष में शंकराचार्य का मत

माया के पर्यायवाची कतिपय शब्दों की विवेचना

शंकराचार्य ने माया शब्द का प्रयोग विभिन्न अर्थों में किया है। वे माया को परमेश्वर की शक्ति,¹ अविद्या,² इद्रजाल³ और मिथ्यातत्त्व के रूप में प्रस्तुत करते हैं। माया के यह सभी रूप अविद्या के विविध सबोधन कहे जा सकते हैं। अविद्यास्वरूप माया ही परमात्मा की बीज शक्ति है।⁴ वही जगत के आभास तथा ब्रह्म के तिरोधान का कारण है। शंकराचार्य के मायावाद सिद्धांत का सार यही है। इससे यह संकेत मिलता है कि उन्हें मायावाद की स्थापना के लिए अपने से पहले के वैदिक, पौराणिक, तार्किक और दार्शनिक साहित्य को आधार बनाना पड़ा था। इसमें वैदिक साहित्य का स्थान प्रमुख है। परंतु इससे यह निष्कर्ष निकाल लेना उचित न होगा कि ऋग्वेद संहिता उपनिषद् और शांकर-मायावाद एक ही हैं। ऋग्वेद में माया प्रज्ञा है, उपनिषदों में वह रहस्यमयी शक्ति⁵ और कुटिलता⁶ के

1 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 1 14

2 कठोपनिषद् भाष्य 3 1 122

3 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 1 17 1 3 19 2 1 9 2 1 21 2 1 28

4 प्रश्नोपनिषद् भाष्य 1 16 विवेक चूड़ामणि 405

5 बृहदारण्यक उपनिषद् 2 15 19

6 प्रश्नोपनिषद् 1 16

अर्थ में प्रयुक्त हुई है जबकि शकराचार्य ने अज्ञान और अविद्या को माया की सज्ञा दी है। अतः शकर-पूर्व और शकर के मायावाद में बहुत मतभेद है। यहाँ डॉ. प्रभुदत्त शास्त्री का मत उल्लेखनीय है कि शकर मायावाद का विचार ऋग्वेद संहिता और उपनिषद् में मिलता है⁷ तथा गफ और डॉ. थीबो का विचार कि मायावाद उपनिषद् दर्शन का विकास मात्र है⁸ असंगत तथा अतार्किक लगता है। वेदात साहित्य को मायावाद का कारण न मानकर मायावाद को उत्तरकाल की देन मानने वाले मैक्समूलर⁹ और कॉलबुक¹⁰ अधिक तार्किक प्रतीत होते हैं जिन्होंने यह स्वीकार किया है कि जगत का मिथ्या सबधी विचार तथा कल्पना उपनिषदों और मूल वेदात साहित्य में नहीं मिलता है।

माया के पर्यायवाची शब्दों की विवेचना

शकराचार्य अपने से पूर्व प्रचलित माया शब्द को एक भिन्न अर्थ प्रदान करते हैं। उनकी माया मेदिनीकोष के शाबरी और बुद्धि से, अमरकोष के स्यात्माया शाबरी से, वैदिक कोष ग्रंथ निघण्टु तथा निरुक्त से भिन्न है। शकराचार्य के माया के समुचित अर्थबोधक शब्द अविद्या, अज्ञान, प्रकृति, अव्यक्त, आकाश, अक्षर, अव्याकृत, प्रधान, अध्यास, शक्ति और उपाधि हैं। एक ओर शकराचार्य ने अविद्या स्वरूप बीज शक्ति को परमसत्ता के अधीन और महामयी महासृष्टि के रूप में अभिव्यक्त किया है। वहीं दूसरी ओर, उन्होंने माया को अज्ञान रूप बताकर सदसद् से विलक्षण के रूप में स्वीकार करते हुए उसे अनिर्वचनीय

7 डॉ. पी. डी. शास्त्री द डायट्रिन ऑफ माया पृष्ठ 36

8 थीबो और गफ के मत के लिए—S B E Vol XXXIV, (1) Introduction, Page 25

9 Maya soon assumed the meaning of Illusion, Deception, Fraud, nay it assumed a King of Mythological personality The whole of this development of vedantic thoughts, however is certainly late

श्री लेक्चर्स आन वेदात फिलासफी पृष्ठ 128

10 That the nation that versatile world is an entire illusion (Maya) and that all that passes to the apprehension of the waking individual is but hantasy, presented to his imagination, say that every seeming thing is unreal and all is illusionary, does not appear to be the doctrine of the text of the vedanta

वही पृष्ठ 128

माना है और ईश्वर की शक्ति माया को प्रकृति कहा है।¹¹ उन्होंने माया को अविद्यात्मक बीज शक्ति मानकर उसे अव्यक्त कहा।¹² अविद्या के पर्याय अव्यक्त शब्द का निर्देशन आकाश से होता है।¹³ शकराचार्य ने वचिदक्षर शब्दोदितम्¹⁴ कहकर उसे अव्यक्त ही माना है। यहाँ ज्ञान के बिना समाप्त न होने के कारण अविद्या अक्षर है। अक्षर, अव्याकृत, नामरूप का बीज ईश्वर की शक्ति का रूप है। शकराचार्य ने अध्यास को भी अविद्या का ही एक रूप बताया है।¹⁵ माया परमेश्वर की महाशक्ति के रूप में सदैव उपस्थित है।¹⁶ माया ब्रह्म की उपाधि है।¹⁷ अतः उसके लिए उपाधि शब्द भी उपयुक्त है। इन शब्दों के अतिरिक्त कुछ स्थानों पर नामरूप तथा प्रपञ्च शब्दों को भी माया के पर्यायवाची रूप में प्रयोग किया गया है, लेकिन यह शब्द माया के पर्याय रूप में किसी भी तरह उपयुक्त नहीं लगते हैं।

शकराचार्य की मायावाद संबंधी अवधारणा

माया के पर्यायवाची शब्दों की विवेचना से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि शकराचार्य के मायावाद के सिद्धांत की दिशा स्वतंत्र और मौलिक है। उनके अनुसार, माया परमात्मा अथवा परमब्रह्म की शक्ति है, जो अनिर्वचनीय है। महादेव शास्त्री का कथन है कि माया व्यावहारिक सत्ता का एक ऐसा नामधेय है, जो वर्ण्य विषय से बाहर है।¹⁸ सुरेश्वराचार्य ने भी माया को युक्ति के द्वारा असिद्ध माना है।¹⁹ शिष्य, गुरु, पिता, पुत्र

11 ईश्वरस्य मायाशक्ति प्रकृति । ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 2 1 14

12 अविद्यात्मिकादि बीजशक्तिरव्यक्तनिर्देश्या ।

ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 1 4 3

13 तदेतदव्यक्त वचिदाकाश शब्दनिर्दिष्टम् ।

ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 1 4 3

14 वही 1 4 3

15 वही 1 1 1

16 विवेक चूड़ामणि 108 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 1 4 3 2 1 14

17 पञ्चदशी तृप्तिदीप प्रकरण 72 श्लोक

18 ए महादेव शास्त्री वेदात डाक्ट्रिन ऑफ श्री शकराचार्य

19 मानसोल्लास 13

आदि सभी भेद माया के कारण ही दृष्टिगत होते हैं। जडात्मिका होने के कारण माया व्यावहारिक जगत की उत्पत्ति करती है। यह ब्रह्म में है भी और नहीं भी है, विरोधात्मक होने से अनिवर्चनीय भी मानी जाती है। माया की तुलना एक छाया-बिंब से की जा सकती है। किसी अर्धे पुरुष का सूर्य से साक्षात्कार नहीं हो पाता है किंतु उसे सूर्य की छाया अवश्य प्रतीत होती है। यही स्थिति माया की भी है।²⁰ जिस समय तक मानव को अह 'ब्रह्मास्मि' का ज्ञान नहीं होता है, तब तक वह अज्ञानवश वेश्या के चरित्र से युक्त माया की ओर आकृष्ट होकर बंधन में बँधा रहता है। याचित मण्डन न्याय के अनुसार जिसप्रकार कोई दरिद्र स्त्री किसी धनिक द्वारा आमंत्रित होने पर याचित वस्त्राभूषणों को धारण करके उसके घर जाती है और लोग उसे सपन्न समझते हैं उसीप्रकार सत्य रूप ब्रह्म के संपर्क से माया में भी सत्यता का आरोप हो जाता है। बंधन और मोक्ष की कारणभूता माया अज्ञान की जननी है। अज्ञानी पुरुष माया के बंधन में फँसे रहने के कारण मुक्त नहीं हो पाते हैं। माया के मिथ्यात्व का ज्ञान होते ही जन्म-मरण का चक्र समाप्त हो जाता है। शंकराचार्य का मानना है कि मिथ्या अभिमान के कारण ही बंधनजन्य दुःखों की सत्ता है।²¹

मायावाद के अनुसार ब्रह्म में दो भेद मिलते हैं। प्रथम, सगुण ब्रह्म और द्वितीय, निर्गुण ब्रह्म। मायायुक्त ब्रह्म ही सगुण ब्रह्म है तथा मायारहित ब्रह्म निर्गुण ब्रह्म है। सगुण ब्रह्म ही ईश्वर है, जो माया के माध्यम से संपूर्ण जगत का निर्माण करता है। ईश्वर ईश्वरता, सर्वज्ञता और सर्वशक्तिमत्ता से युक्त है जबकि परमार्थ ब्रह्म ईशित, ईशितव्य और सर्वज्ञत्वादि से युक्त व्यवहार से अप्रभावित है।²² परंतु एक ही कूटस्थ एव नित्य परमेश्वर माया द्वारा मायावी होने के कारण अनेक रूपों में दृष्टिगोचर होता है।²³ यद्यपि

20 मानसोल्लास 14

21 मिथ्याभिमान भ्रमनिमित्त एव दुःखानुभव ।

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 3 36

22 वही 2 1 14

23 एकस्वपरमेश्वर कूटस्थ नित्यो विज्ञान धातुरविद्यया मायया मायावदनेकधा विभाव्यते नान्यो विज्ञानधातुरस्ति।

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 3 19

वह स्वयं माया के प्रभाव से मुक्त रहता है। परमेश्वर स्वयं प्रसारित माया का अनायास ही उपसहार करता है। परमार्थतः ईश्वर न कर्ता है, न ही लोक धर्मों का स्रष्टा है और न ही कर्म फलों का संयोजन करने वाला है। परमेश्वर किसी के पाप पुण्य आदि को भी ग्रहण नहीं करता है।²⁴

माया की स्थापना हेतु दिये गये तर्क

शंकराचार्य का मायावाद जगत को विज्ञानवादी दृष्टिकोण के अनुरूप विज्ञान या कल्पना नहीं मानता है। इसीलिए उन्होंने विज्ञानवादियों के जगत स्वप्न है सिद्धांत का खण्डन किया है।²⁵ शंकराचार्य ने माया के आधार पर अनिर्वचनीय जगत की स्थापना की है। अपने दर्शन के महत्त्वपूर्ण तत्त्व मायावाद को स्थापित करने के लिए उन्होंने अनेक तर्क प्रस्तुत किये हैं जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं—

- 1 परब्रह्म की शक्ति के आधार पर मायावाद की स्थापना
- 2 अविद्या के आधार पर मायावाद की स्थापना
- 3 मिथ्यात्व के आधार पर मायावाद की स्थापना

1 परब्रह्म की शक्ति के आधार पर मायावाद की स्थापना

शंकराचार्य अद्वैत वेदांत के कट्टर अनुगामी थे। अद्वैत वेदांत के अनुसार, परमार्थतः ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है। वह अव्यवहार्य, समस्त प्रपञ्च से रहित, शिव स्वरूप और अद्वैत सत्य है।²⁶ वह निराकार, निरपेक्ष, सर्वज्ञ, सर्वगत, नित्य, तृप्त एवं नित्य-शुद्ध बुद्धि मुक्त स्वभाव आदि रूपों में व्यक्त है।²⁷ ब्रह्म अज है, वह निद्रारहित और स्वप्नशून्य है। वह नित्य

24 भगवद्गीता 5 14 15

25 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 2 24, 2 2 30

26 मुण्डकोपनिषद् 12

27 नित्य सर्वज्ञ सर्वगतो नित्यतृप्तो नित्यशुद्धबुद्धि मुक्तस्वभावी विज्ञानमानसम ब्रह्म।

मुण्डकोपनिषद् 3 2 9

प्रकाशमान है। उसमें किसी प्रकार का कर्तव्य नहीं है। ब्रह्म सत् रूप में सर्वत्र ज्ञान का आश्रय है। यहाँ जड़ता का कोई अस्तित्व नहीं है। इसी चेतन स्वरूप से संपूर्ण विश्व प्रकाशित होता है। सूर्य, चंद्रमा एवं ग्रह उसी चेतन प्रकाश से प्रकाशित हैं। यह आनन्दस्वरूप भी है। ब्रह्म अन्नमय प्राणमय, मनोमय एवं विज्ञानमय से भिन्न आनन्दमय आत्मा है।²⁸

ब्रह्म को एकमात्र पारमार्थिक सत् रूप में स्वीकारने पर संपूर्ण जगत् क्या है? शंकराचार्य के सम्मुख यह एक विकट समस्या है। आत्मा या जीव आदि ब्रह्म से भिन्न रूप में क्यों इस जगत् में प्रस्तुत होते हैं? यदि ब्रह्म अकर्ता नित्य शाश्वत, अनादि है तो यह कर्तृत्व अनित्य आदि से युक्त जगत् क्या है? यह सभी प्रश्न शंकराचार्य के अद्वैत दर्शन को खण्डित कर रहे थे। इनका समाधान वे माया के माध्यम से करते हैं। उनके अनुसार, यह संपूर्ण जगत् ब्रह्म की शक्ति माया द्वारा निर्मित है। परमेश्वर की शक्ति रूप माया अव्यक्त, अनादि त्रिगुणात्मिका एवं पराशक्ति है। समस्त प्रपञ्च रूप जगत् की उत्पत्ति का कारण यह ब्रह्म की शक्ति ही है।²⁹ माया द्वारा ही ब्रह्म में कर्तृत्व शक्ति का संचार होता है। माया से युक्त ब्रह्म ही ईश्वर के रूप में अभिहित होता है। जिसप्रकार जादूगर अपने हाथ में बीज लेकर पेड़ उगा देता है, दर्शको के समक्ष मिठाइयों का ढेर लगा देता है, जबकि यह सब माया के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। वस्तुतः काया भी माया, जाया भी माया, भ्राता भी माया अनुजा भी माया ग्रीष्म-धूप से तपते मजदूर जो भूख से पीड़ित हैं, की व्यथा भी माया भोग-विलास भी माया, सब कुछ माया ही माया है। माया युक्त ब्रह्म 'एकोऽहं बहुस्याम्' की तरह नामरूपात्मक जगत् में विद्यमान रहता है।

माया ईश्वर की शक्ति है, उसका अतः स्थायी बल है। इसके द्वारा वह सभाव्यता को वास्तविक जगत् के रूप में परिणत कर देता है। उस ईश्वर की माया, जो विचार के क्षेत्र से परे है अपने को दो आकारों में परिवर्तित करती है - काम और सकल्प। नित्यरूप ईश्वर की यह उत्पादिका शक्ति है और इसीलिए यह भी नित्य है और इसी साधन से सर्वोपरि ब्रह्म

28 तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात अन्योनतर आत्मानन्दमय ।

तैत्तिरीय उपनिषद् 2 25

29 विवेक चूड़ामणि । (डॉ राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 116 पर उद्धृत)

ससार की रचना करता है। माया का कोई पृथक निवासस्थान नहीं है।³⁰ यह ईश्वर के ही भीतर रहती है जिसप्रकार उष्णता अग्नि में रहती है। इसकी उपस्थिति का अनुमान इसके कार्यों द्वारा होता है।³¹ ब्रह्म की मायाशक्ति आवरण के रूप में सत्य को अवगुण्ठित कर लेती है। डॉ. हडसन ने इस तथ्य को स्वीकारते हुए कहा है कि प्रकृति ईश्वर पर आवरण डालने वाली होती है।³² आवरण डालने के तुरत बाद उस वस्तु के स्थान पर अन्य वस्तु की उपस्थिति का भ्रम उत्पन्न करती है जिसे विक्षेप कहा जाता है। विक्षेप शक्ति जगत का निर्माण करती है।

माया नाम और रूप के समान है जो अपनी अविकसित अवस्था में ईश्वर के भीतर समवाय सबध से रहते हैं तथा विकसित अवस्था में जगत का निर्माण करते हैं।³³ ईश्वर में परमसत् की अपेक्षा यथार्थता कुछ कम है। अन्य पदार्थों में यथार्थता का अभाव अधिक रहता है। सर्वोपरि ईश्वर सृष्टि-रचना में रूपविहीन तथा निरुपाधिको में ऐसे गुणों को उत्पन्न करता है, जिन्हें वह स्वयं अपने भीतर धारण किये हुए है। इस अविकसित तत्त्व को कभी आकाश³⁴ कभी अक्षर³⁵ अर्थात् अविनाशी और कभी माया के नाम से व्यक्त किया जाता है।³⁶ सृष्टि रचना में यह भौतिक अधिष्ठान है।³⁷ यह परिवर्तनों के द्वारा विश्व को क्रमिक रूप से प्राकृतिक अवस्था में ले आता है। यह ईश्वर के कारण शरीर का निर्माण करता है।

30 डॉ. राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2 पृष्ठ 498

31 निस्तत्त्वा कार्यगभ्यास्य शक्तिर्मायाग्निशक्तिवत् पचदशी (डॉ. राधाकृष्णन भारतीय दर्शन पृष्ठ 498 पर उद्धृत)

32 हडसन फ्यूचर लाइफ पृष्ठ 66 67

33 तुलना करे ईश्वरस्य मायाशक्ति प्रकृति शाकर भाष्य 2 1 14 श्वेताश्वतरोपनिषद 4 10 सांख्य प्रवचन भाष्य 1 26

34 बृहदारण्यक उपनिषद 3 8 11

35 मुण्डकोपनिषद 2 1 2

36 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 1 4 3

37 तुलना करे थॉमिस्टिक दर्शन का मैटेरिया प्राइमा के सिद्धांत के साथ

यह एक ऐसा प्रतिबन्ध है जिसे ईश्वर अपने ऊपर लगाता है। यह न तो ईश्वर की आत्मा है और न ही ईश्वर से अलग है। यह प्रलय काल में भी सर्वोपरि ब्रह्म के ऊपर आश्रित होकर बीज शक्ति के रूप में विद्यमान रहती है।³⁸ पुराणों में यही माया ईश्वर की पत्नी के रूप में प्रकट होती है तथा सृष्टि रचना में मुख्य साधन का काम करती है।³⁹ ईश्वर को विश्व की आवश्यकता है जो हेगल के शब्दों में ईश्वर की आत्माभिव्यक्ति के लिए आवश्यक रूप है।⁴⁰ अतः मायावाद की शक्ति पर आधारित इस विश्व के प्रतिपादन के प्रति शंकर ने इसी दृष्टि को अपनाया है।

2 अविद्या के आधार पर मायावाद की स्थापना

अविद्या सिद्धांत शंकराचार्य के मायावाद का प्रमुख अंग है। उपनिषद् साहित्य में भी अविद्या चर्चा का प्रमुख विषय रही है। वहाँ अविद्या अज्ञान का स्वरूप है।⁴¹ अविद्या के कारण ही जीव स्वयं को देवता, राजा और सर्वज्ञ मानने लगता है।⁴² विद्या और अविद्या में अविद्या ही बलवती है। विद्या ज्ञान का स्वरूप है और अविद्या अज्ञान का है।⁴³ परम ब्रह्म से साक्षात्कार में अविद्या बाधक है। अविद्या के समाप्त होने पर ही परम ब्रह्म का साक्षात्कार संभव है।⁴⁴ इस प्रकार अविद्या के माध्यम से और उसके नाश से माया का मिथ्यात्व सिद्ध होता है। शंकराचार्य ने माया और अविद्या को पर्यायवाची माना है। जब जगत के वस्तुगत क्षेत्र की व्याख्या होती है तब 'माया' शब्द का प्रयोग होता है और जब कर्ता की दृष्टि से आत्मा के विमोहित होने की बात कही जाती है, तब 'अविद्या' का व्यवहार होता है। अतः

38 डॉ. राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2 पृष्ठ 499

39 बृहदारण्यक उपनिषद् 1 4 3

40 डॉ. राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2, पृष्ठ 499

41 वही पृष्ठ 275

42 बृहदारण्यक उपनिषद् 4 3 20

43 छांदोग्योपनिषद् 1 1 10

44 मुण्डकोपनिषद् 2 1 10

दोनों एक ही सिद्ध होती हैं। किंतु इन दोनों ही मान्यताओं की अपनी-अपनी विशिष्टताएँ हैं। अविद्या युक्त जीव स्वयं को उसीप्रकार पंडित एवं धीर मानता है, जिसप्रकार अंधे द्वारा निर्दिष्ट अंध पुरुष स्वयं को धीर मानता है। शंकराचार्य ने अविद्या को न सत् न असत् और न ही सत्-असत् माना है। अविद्या न भाव है न अभाव है और न भावाभाव रूप है। माया और अविद्या दोनों ही अनिर्वचनीय हैं।

ब्रह्मविषयिणी अविद्या जीवाश्रया है। माया समष्टि से संबंधित है तथा अविद्या व्यष्टि से। आरंभ में अविद्या का स्वरूप भावात्मक था। कालांतर में इसमें विषयिता का आरोप कर दिया गया।⁴⁵ शंकराचार्य के अनुसार यथार्थ सत्ता का ज्ञान तब तक संभव नहीं है, जब तक जीव अविद्या के बंधनों से बंधा रहेगा। अपने तर्क में शंकराचार्य इस दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं कि अविद्या के कारण ही आत्मा जीव कहलाती है। अतर्ज्ञान से पतन होने वाले तत्त्व का ज्ञान है और इसका साधन ज्ञान है। यह सीमित आत्मा का मानसिक विकार है, जो ब्रह्म की सत्ता को अनेक अंशों में बाँटता है। ड्यूसन के अनुसार अविद्या हमारे ज्ञान का आंतरिक धुंधलापन है।⁴⁶ और मन की ऐसी प्रवृत्ति है जिसके फलस्वरूप वस्तुओं को देश, काल और कारण की रचना द्वारा ही देखा जा सकता है। यह ज्ञात कपटाचार नहीं है वरन् परिमित शक्ति वाले उस मन की अज्ञान प्रवृत्ति है जो जगत के अपूर्ण मानदण्ड के ऊपर निर्भर करती है।⁴⁷

अविद्या जीव को देवस्वरूप जीवन से दूर रखने के कारण निषेधात्मक शक्ति के रूप में काम करती है। जिसप्रकार रस्सी की साप के रूप में प्रतीति ऐंद्रिकदोष है परंतु रस्सी के ज्ञान के साथ ही साप का भ्रम दूर हो जाता है, उसीप्रकार ब्रह्म के यथार्थ ज्ञान से ही जगत के भ्रम का तिरोधान हो जाता है। आभासित व्यवहारों का निरपेक्ष परम सत्ता में आकारगत समावेश हो जाता है। अज्ञान के कारण ही जीव रस्सी और साप में भेद नहीं समझ पाता है। ज्ञान प्राप्त होने के साथ ही वह रस्सी और साप (प्रथम जो भावरूप है तथा द्वितीय जो

45 डॉ राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 118

46 ड्यूसन सिस्टम ऑफ द वेदात अग्रेजी अनुवाद पृष्ठ 302

47 डॉ राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2, पृष्ठ 500 501

अभाव रूप है) के बीच सबध स्थापित नहीं कर पाता है। रस्सी में साप की प्रतीति तथा सापेक्षता का कारण दोषपूर्ण अतर्ज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। अतः अविद्या या तो ज्ञान का अभाव है अथवा सदिग्ध या भ्रातिमय ज्ञान है। किंतु अविद्या अभावात्मक मात्र ही नहीं भावात्मक भी है। इसका आधिपत्य हर जीव पर है और यह सकेत करता है कि सीमित होना भी एक तथ्य है जो अविद्या का भाव रूप है। हर जीव अज्ञानता के इस भाव से युक्त रहता है कि वह सब कुछ नहीं जानता है।⁴⁸

अविद्या की विषय सबधी शक्ति दो रूपों में व्यक्त होती है - आवरण और विक्षेप। सभी देहादि सघात अविद्या के माध्यम से ही स्थापित होते हैं। शंकराचार्य का मानना है कि जिस तरह नट रंगमंच पर अनेक रूप धारण करता है उसी तरह अविद्या द्वारा व्यक्त नानारूपात्मक कार्य व वस्तु एक ही ब्रह्म को व्यक्त करते हैं।⁴⁹ अविद्या नैसर्गिक है, जो सभी लौकिक तथा वैदिक व्यवहारों को उत्पन्न करती है।⁵⁰ क्रिया, कारक और फल वर्ग भेद का कारण अविद्या ही है। मैं (कर्ता) उक्त परिणाम हेतु उक्त काम करूँगा' इस प्रकार की अविद्या अनादि काल से चली आ रही है।⁵¹ शंकर अविद्या का आश्रय आत्मा को मानते हैं, जो स्वयं के अज्ञानयुक्त परदे से आवरण डालती है। अविद्या को अस्वीकार करने मात्र से शंकराचार्य का अद्वैत वेदांत तर्क की भूमि से विलीन हो जायगा। इसीलिए अविद्या को न मानना एक प्रकार से आत्मा की सत्ता को अस्वीकार करना है।⁵² निष्कर्ष रूप में अविद्या माया की पर्यायवाची है और यह माया को अद्वैत की आधारशिला के रूप में प्रस्तुत करती है।

48 अहम् अज्ञ इत्याद्यनुभवात् ।

वेदांतसार पृष्ठ 4

49 भगवद्गीता शंकर भाष्य 18 48

50 ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य 3 2 15

51 भगवद्गीता शंकर भाष्य 18 66

52 We cannot deny the Anadi (immemorial) Avidya which our immediate consciousness vouches for as something, which, while depending on the existence of the inward self hides and obscures the intelligence and bliss of the self. Were we to deny this, we should have to deny the inward self as well.

प्रोफे थिबाउट एव प गगानाथ झा द्वारा संपादित इंडियन थॉट्स, 1907

इस विवेचना से यह निष्कर्ष सहज ही प्राप्त हो जाता है कि मायावाद के तर्कत प्रतिपादन में अविद्या की भूमिका अत्यंत महत्वपूर्ण है। जिसप्रकार भेद के ज्ञान से ही अभेद के महत्त्व या दुःख के अनुभव से ही सुख के आह्लाद का अनुभव होता है, ठीक उसी प्रकार अविद्या के द्वारा ही विद्या के महत्त्व को समझा जा सकता है। अविद्या के महत्त्व ज्ञान के लिए बीजगणित का निम्नलिखित सिद्धांत अत्यंत उपयोगी सिद्ध होगा—

$$x^2 + 2x = 24$$

यहाँ 1 को यदि दोनों ओर से मिला दिया जाय तो परिणाम होगा -

$$x^2 + 2x + 1 = 24 + 1 = 25$$

$$(x + 1)^2 = 5^2$$

$$x + 1 = 5$$

$$x = 5 - 1 = 4$$

बीजगणित का यह प्रयास 'x' के अज्ञात महत्त्व के अन्वेषण का प्रयास है। 'x' के अज्ञात महत्त्व को जानने के लिए ही 1 अंक को दोनों ओर जोड़ा गया है। इसीतरह वेदात में भी अज्ञात आत्मा के ज्ञान के लिए अविद्या द्वारा अनेक मिथ्या और अनात्म विषयो का अध्यारोप किया जाता है।⁵³ सत रविदास ने अपनी पुस्तक 'दासबोध' में कहा है कि पहले मिथ्या को जानने का प्रयास करो। मिथ्या के अनुभव से ज्ञान की ओर अग्रसरित होने की प्रवृत्ति स्वयं ही बढ़ जायगी, तब उस ज्ञान को प्राप्त करो। ज्ञान प्राप्त हो जाने पर मिथ्या जगत का त्याग कर दो। इसी त्याग में वास्तविक सत्य या परम ब्रह्म की प्राप्ति होती है।⁵⁴

53 के कीर्तिकर स्टडीज इन वेदात

(ग्रीक दर्शन में यह सिद्धांत 'Dialectics' के रूप में प्रसिद्ध है। दार्शनिक समस्या के लिए समीकरण के इस सिद्धांत का प्रयोग Zeno ने किया था। Socrates और Plato ने इसका विशेष विकास किया था।)

H G Lewis Biographical History of Philosophy, Page 73 (Routledge, 1897)

54 आधीम् मिथ्या उभारावे मग तो ओलखोन साडावे पुदे सत्यते स्वभावे अन्तरावाणी

दासबोध 7 3 (मराठी टैक्स्टस)

इन विवेचनो से सिद्ध होता है कि मायावाद की स्थापना में अविद्या सिद्धांत की महत्त्वपूर्ण भूमिका रही है।

3 मिथ्यात्व के आधार पर मायावाद की स्थापना

आत्मा (विषयी) तथा व्यावहारिक जड जगत (विषय) अपने मूल स्वभाव और धर्मों की दृष्टि से एक-दूसरे के विपरीत हैं। एक चेतन, ज्ञान स्वरूप प्रकाशमय है, तो दूसरा इसके ठीक विपरीत अचेतन अज्ञानस्वरूप अधकारमय है। किंतु अध्यास के कारण व्यावहारिक जगत में आत्मा को अनात्मा और अनात्मा को आत्मा का ज्ञान होता है, जो मिथ्या है। शंकराचार्य के अनुसार इतरेतराध्यास के कारण उत्पन्न मिथ्या ज्ञान ही वास्तव में सभी नैसर्गिक लोक व्यवहार का कारण है।⁵⁵ व्यावहारिक जगत में उपस्थित भ्रम और उस भ्रम के मिथ्यात्व के कारण में अध्यास का निरूपण करना आवश्यक है। यह अध्यास माया के दो कारणों में से एक प्रमुख कारण है। यह शंकराचार्य के मायावाद की स्थापना में अद्वैत के प्रतिपादन हेतु एक महत्त्वपूर्ण तर्क के रूप में प्रस्तुत होता है।

शंकराचार्य की मिथ्या का अर्थ असत् या शशशृंग न होकर अनिर्वचनीय से है। व्यावहारिक जगत के पदार्थ परमब्रह्म की तरह तीनों कालों में निरपेक्ष रूप से सत् नहीं हैं क्योंकि इनका खण्डन संभव है। इनको असत् भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि ये तीनों कालों में से किसी एक काल में व्यवहार्य अवश्य होते हैं। सत् और असत् से विलक्षणता के कारण ही इन्हें अनिर्वचनीय कहा गया है। यहाँ सीपी और रजत का दृष्टांत मिथ्यात्व की अनिर्वचनीयता को और अधिक स्पष्ट कर देता है। जिस समय शुक्ति में रजत का ज्ञान होता है उस समय रजत की प्रातिभासिक सत्ता अवश्य रहती है किंतु सीपी के सत्य ज्ञान के साथ ही रजत की मिथ्या अनुभूति भी स्वतः हो जाती है। इस प्रकार जिस रजत का ज्ञान प्रातिभासिक सत्ता में सत् था, वह सीपी रूपी सत्य ज्ञान की प्राप्ति से असत् हो जाता है। जो रजत व्यावहारिक जगत में सत् है, वही पारमार्थिक सत्ता के ज्ञान होने पर असत् सिद्ध हो जाता है। रजत में सत् और असत् दो विरोधी लक्षणों की एक साथ उपस्थिति के कारण

प्राप्त होने वाले मिथ्या ज्ञान को अनिर्वचनीय कहते हैं।

शकराचार्य का मत है कि व्यावहारिक जगत में भी मिथ्या का यह अनिर्वचनीय स्वरूप उपस्थित रहता है। संपूर्ण विश्व जगत को पूर्णतया असत् नहीं कहा जा सकता क्योंकि प्रत्यक्ष के द्वारा इसकी व्यावहारिक सत्ता की अनुभूति होती है। यहाँ तक तो जगत को सत् मानना ही होगा, किंतु जगत त्रिकालबाधित रूप से सत् नहीं है। पारमार्थिक स्तर पर परमब्रह्म के साक्षात्कार से व्यावहारिक जगत के मिथ्या होने का ज्ञान स्वाभाविक स्तर पर हो जाता है किंतु यह व्यावहारिक जगत शशशृंग या आकाश-कुसुम की भाँति मिथ्या नहीं है।⁵⁶ मायावाद में मिथ्या और मायिक जगत का स्वरूप अनिर्वचनीय है। अद्वैत सिद्धिकार मधुसूदन सरस्वती ने मिथ्यात्व का प्रतिपादन पाँच प्रकार से किया है, जो निम्नवत हैं—

- (अ) अतएव अस्वात्यता भाववत्त्वे सत्यसत्त्वात्यताभाव रूप विशिष्ट साध्यम्।⁵⁷
- (ब) प्रतिपन्नापाधौ त्रैकालिका निषेध प्रतियोगित्वम् वा मिथ्यात्वम्।⁵⁸
- (स) ज्ञान निवर्त्यत्व वा मिथ्यात्वम्।⁵⁹
- (द) स्वाश्रय निष्ठात्यताभाव प्रतियोगित्वम् वा मिथ्यात्वम्।⁶⁰
- (य) सदविविक्तत्वम् वा मिथ्यात्वम्।⁶¹

मधुसूदन सरस्वती ने भी मिथ्यात्व को अनिर्वचनीय अर्थ में ही स्वीकार किया है। इन्हीं के मत से मिलता-जुलता मत चित्सुखाचार्य का है। उन्होंने मिथ्यात्व के सबंध में गूढार्थों का विवेचन किया है। उनके अनुसार असंग आत्मा का दृश्य के साथ संग नहीं हो सकता और न ही दृश्य प्रपञ्च की स्वतः या परतः सिद्धि हो सकती है। जीवात्मा में अध्यस्त

56 एस एन दासगुप्ता इंडियन फिलॉसफी भाग 1 पृष्ठ 443

57 अद्वैतसिद्धि पृष्ठ 79

58 वही पृष्ठ 97

59 वही पृष्ठ 160

60 वही पृष्ठ 182

61 वही पृष्ठ 199

होकर ही प्रपच या मिथ्यात्व की सिद्धि सभव है। चित्सुखाचार्य ने मिथ्यात्व के दस लक्षणों का विवेचन किया है। वे लक्षण क्रमशः इस प्रकार हैं ⁶² —

- 1 प्रमाणाविषयत्व
- 2 अप्रमाणज्ञान विषयत्व
- 3 अयथार्थ ज्ञान विषयत्व
- 4 सद्विलक्षणत्व
- 5 सदसद्विलक्षणत्व
- 6 अविद्यात्कार्ययोरन्यतरत्त्व
- 7 ज्ञान निवर्त्यत्व
- 8 ज्ञायमान आश्रय में होने वाले निषेध का प्रतियोगित्व
- 9 बाध्यत्व
- 10 अपने अत्यन्तभाव के अधिकरण में प्रतीयमानत्व

परम ब्रह्म और व्यावहारिक जगत के अद्वैत की स्थापना के लिए जगत के मिथ्या स्वरूप की अभिव्यक्ति आवश्यक है। किंतु जगत के मिथ्यात्व स्वरूप के उद्घाटन के साथ इसके मिथ्यात्व का मिथ्या होने का प्रतिपादन भी आवश्यक है। यदि मिथ्यात्व के मिथ्यास्वरूप का प्रतिपादन नहीं किया गया, तो दो समानांतर सत्ता को स्वीकारना होगा।⁶³ यह दो सत्ताएँ हैं - ब्रह्म और मिथ्या जगत। इन दो सत्ताओं की स्थापना के साथ ही अद्वैत की सकल्पना ध्वस्त हो जायगी।⁶⁴ मिथ्या जगत के मिथ्यात्व का प्रतिपादन अद्वैत की सिद्धि की आधारशिला है, क्योंकि जब जगत का स्वरूप मिथ्या है, तो उसकी मिथ्या स्थापना भी तो मिथ्या ही है। जैसे किसी सत् वस्तु का निषेध उसकी सत्ता की स्थापना से ही गलत सिद्ध

62 डॉ जगदीश सहाय श्रीवास्तव अद्वैत वेदात की तार्किक भूमिका पृष्ठ 207 209

63 डॉ राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 121

64 For if the negation is not false then it remains as an entity diffierence from Brahman and hence the unqualified monism fails

होता है ठीक वैसे ही मिथ्या वस्तु की स्थापना उसके मिथ्या स्वरूप के आधार पर तुरत ही खण्डित हो जाती है। अतः जगत के मिथ्या होने पर इससे सबधित मिथ्या प्रतिपादन भी मिथ्या का ज्ञान ही कराता है।⁶⁵

मिथ्यात्व की व्याख्या के सबध मे एक आलोचना प्रमुख रूप से उभर कर सामने आती है। वह यह कि मिथ्यात्व के मिथ्या प्रतिपादन से प्रपच की स्थापना ही सभव है, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं। इसलिए मिथ्या का पुनः मिथ्यात्व प्रतिपादन अद्वैत की स्थापना मे साधक न होकर बाधक है।⁶⁶ उदाहरणस्वरूप, एक धर्म मे प्रसक्त दो विरोधी धर्मो मे से एक के मिथ्यात्व प्रतिपादन से दूसरे की सत्यता सिद्ध हो जाती है। इसीकारण प्रपच रूप धर्मो मे मिथ्यात्व प्रतिपादन से प्रपच की सत्यता सिद्ध होती है।⁶⁷ वस्तुतः प्रपच मे सत्य भी समाहित रहता है। जिसप्रकार व्यावहारिक जगत की सिद्धि अद्वैत की स्थापना मे मिथ्यात्व के मिथ्या स्थापना के बिना सभव नहीं है, उसीप्रकार मिथ्यात्व के मिथ्या स्थापना से प्रपच के सत्य सिद्धि का कारण होने से अद्वैत की स्थापना मे बाधक है। इसतरह दो पक्ष से अद्वैत की स्थापना असभव हो जाती है। किंतु आलोचको का यह तर्क पूर्णतया निराधार है, क्योंकि एक धर्मो मे समाहित दो धर्मो मे से किसी एक को मिथ्या सिद्ध करने पर दूसरे की सत्यता स्थापित हो, यह आवश्यक नहीं है। उदाहरणस्वरूप, एक गजरूप धर्मो मे अश्वत्त्व और गोत्त्व रूप दो विरोधी धर्मो मे से एक धर्म अर्थात् अश्वत्त्व का पूर्णतः अभाव होने पर दूसरे धर्म अर्थात् गोत्त्व रूप धर्म की सत्यता स्थापित नहीं होती है। गज धर्मो मे गोत्त्व तथा अश्वत्त्व दोनो धर्मो का अभाव है। अतः दो विरोधी धर्मो मे से एक का मिथ्या स्थापित होना दूसरे की सत्यता को सिद्ध नहीं करता है।⁶⁸ विश्लेषणीय तथ्य यह है कि

65 एस एन दासगुप्ता इंडियन फिलासफी भाग 1 पृष्ठ 444

66 ननु उक्त मिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वे प्रपच सत्यत्वापातः एकस्मिन् धर्मिणी प्रसक्तयोर्विरुद्धधर्मयो एक मिथ्यात्वे अपरसत्यत्वं नियमात् मिथ्यात्व सत्यत्वे च तदवदेव प्रपच सत्यत्वापाते ।

अद्वैतसिद्धि पृष्ठ 207

67 ननु प्रपच मिथ्यात्व यदि मिथ्यास्यातर्हि प्रपच सत्य स्यात् ।

बिडुलेशौपाध्यायी पृष्ठ 207 (निर्णय सागर)

68 डॉ राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 222

मिथ्या और सत्य परस्पर विरोधी धर्म न होकर एक-दूसरे के पूरक हैं। जगत के मिथ्या सिद्ध हो जाने के साथ ही ब्रह्म की सत्यता स्वतः ही स्थापित हो जाती है तथा ब्रह्म की सत्यता से जगत के मिथ्यात्व की। सत्यत्व और मिथ्यात्व अद्वैत साधना में स्वीकार्य हैं।⁶⁹ मायावाद की स्थापना हेतु मिथ्यात्व का प्रतिपादन अत्यंत आवश्यक है।

उपर्युक्त तर्कों से शंकराचार्य द्वारा मायावाद की स्थापना के साथ ही अद्वैत दर्शन के सदर्थ में उत्पन्न होने वाली अनेक समस्याओं का समाधान स्वतः ही हो जाता है। उनके मायावाद की अवधारणा के माध्यम से व्यावहारिक जगत की रचना की एक युक्तिसंगत व्याख्या संभव है। क्योंकि यदि ईश्वर सत्य है और अचेतन सृष्टि का निर्माण करता है तो उसकी व्यापकता संभाव्य है। यदि ईश्वर के अधीनस्थ के रूप में माया या प्रकृति को स्वीकार्य माने तो दो ही विकल्प उपस्थित होते हैं—पहला यह कि माया ईश्वर का अंश है तथा दूसरा यह कि माया द्वारा सृष्टि का विकास वास्तव में ईश्वर का विकास है। पहले विकल्प को माने तो वह रामानुज के ईश्वर की भाँति सावयव होगा और ईश्वर भी भौतिक द्रव्यों की तरह विनाशी हो जायगा जो कि सृष्टि के विकासोपरांत ईश्वर नहीं रहता, जो मूल सिद्धांत का हनन है। किंतु शंकराचार्य के मायावाद सिद्धांत की स्थापना के साथ यह सारी जटिलताएँ समाप्त हो जाती हैं और मायावाद द्वारा शास्त्रीय सिद्धांतों की स्थापना भी सहजता से हो जाती है। शंकराचार्य ने अपने दर्शन के मूल आधार मायावाद को सुदृढ़ बनाने के लिए ठोस तर्क प्रस्तुत करके अद्वैत सिद्धांत को पूर्णतया तर्कसंगत बनाया है।

ब. मायावाद के संबंध में शंकराचार्य के अनुयायियों के मत

शंकर के अद्वैत वेदांत से ही वेदांतिक दार्शनिक विचारधारा का विकास माना जाता है। इस विचारधारा का इतिहास मौलिकता और जटिलता को साथ लेकर चलता है। महानता का पहलू शंकराचार्य द्वारा स्थापित सैद्धांतिक चिंतन के अकाट्य तर्कों में दिखता है। शंकर ब्रह्मसूत्र भाष्य पर अनेक टीकाएँ हैं और इन टीकाओं पर अनेक भाष्यों ने

दार्शनिक जटिलताओं को जन्म दिया है। प्रोफे एन बी चक्रवर्ती ने अपनी पुस्तक 'अद्वैत का भ्रम सिद्धात-तुलनात्मक अध्ययन' में स्पष्ट किया है कि शाकर भाष्य पर उनके अनुयायियों तथा समकालीनों द्वारा किया गया भाष्य व्यक्तिगत तर्कों एवं विचारों पर आधारित है। इस कारण उनमें जटिलता का आना स्वाभाविक है। व्याख्या एवं अध्ययन की सुविधा के लिए अद्वैतवादी वाङ्मय के प्रणेता शंकराचार्य के बाद के विचारकों को दो वर्गों में बाँटा गया है। पहले वर्ग में शंकराचार्य के समकालीन विचारकों पर शाकर-अद्वैत से प्रभावित मतों का अध्ययन है। दूसरे वर्ग में शाकर-अद्वैत के अनुयायियों का अध्ययन है, जिन्होंने तत्त्वदर्शी प्रवृत्ति से ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य पर अपनी टीकाओं और भाष्यों द्वारा अद्वैत सिद्धात की व्याख्या की है।

शाकर-मायावाद को ठीक से समझने के लिए उनके अनुयायियों और समकालीनों द्वारा माया के अर्थ की व्याख्या आवश्यक है। शंकर के अनुयायियों में 'भामती' और विवरण दो मत उभरे जो श्रवण (अध्ययन) मनन (चितन) और निदिध्यासन (ध्यान) से जुड़े हैं तथा ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति में इनकी महत्ता क्या है, इस विवेचन पर आधारित है। शंकराचार्य के शिष्य पद्मपाद का ग्रंथ 'पंचपादिका', ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य पर टीका है। प्रकाशात्मन ने पंचपादिका पर विवरण नामक टीका लिखी, जिससे विवरण प्रस्थान' का जन्म हुआ। अखण्डानन्द ने विवरण पर टीका लिखी जिसे तत्त्वदीपन कहते हैं। विद्यारण्य ने विवरणप्रमेय संग्रह लिखकर विवरण के सिद्धांतों की व्याख्या की है जबकि 'भामती प्रस्थान' के संस्थापक वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य पर भामती टीका लिखी है। अमलानन्द ने भामती की व्याख्या कल्पतरु' में की। अप्पय दीक्षित ने कल्पतरु पर टीका परिमल नाम से लिखा। सुरेश्वर कृत 'नैष्कर्मसिद्धि' सर्वज्ञात्ममुनि प्रणीत 'संक्षेपशारीरक', विमुक्तात्मन कृत 'इष्टसिद्धि' विद्यारण्य की पंचदशी' दयानन्द का 'वेदातसार', चित्सुख कृत चित्सुखी आदि ग्रंथ अद्वैतवादी दार्शनिक विचारों की गहनता को प्रस्तुत करते हैं। अद्वैत वेदात के समकालीनों और अनुयायियों के 'माया' संबंधी विचारों के अध्ययन से पूर्व दोनों प्रस्थानों के विचारों की मूल बातों को स्पष्ट कर लेना आवश्यक है। यहाँ संक्षेप में उन पर विचार किया जा रहा है।

भामती प्रस्थान में जीव (वैयक्तिक आत्मा) का संबंध व्यावहारिक तथा व्यक्तिगत

दोनो अविद्या से होता है। विभिन्न जीवो मे अविद्या भी भिन्न-भिन्न है। इसके कारण एक नहीं, अनेक है। अविद्या अपने अस्तित्व हेतु ब्रह्म पर आधारित है तथा प्राकृतिक भ्रम को उत्पन्न करने मे एकमात्र प्रभावशाली कारण (निमित्तसहकारी) भी है। अविद्या का एकमात्र आधार आवरण शक्ति है। ब्रह्म जगत का कारण होकर भी स्वयं मे अकारण (विवर्तोपादान) है। अपरोक्ष ज्ञान मानसिक है, शाब्दिक नहीं। भामती ने मन को इन्द्रिय-साधन माना है। आध्यात्मिक सत् की प्राप्ति मे प्रमुख तत्त्व निदिध्यासन (गहन ध्यान) है, जबकि श्रवण (अध्ययन) और मनन (चिंतन) उसके सहायक तत्त्व हैं। भामती मतानुसार, सहयुक्त सत् (अपहृत ब्रह्म) को वेदातिक ज्ञान द्वारा जाना जा सकता है लेकिन शुद्ध सत् का ज्ञान इससे प्राप्त नहीं किया जा सकता है। ज्ञान एक मानसिक प्रक्रिया है, इसे वेदातिक तर्कों द्वारा प्राप्त नहीं कर सकते हैं। शुद्ध सत् मानसिक प्रक्रिया की वृत्ति और सत् का आभास दोनो ही नहीं हैं। इन्द्रियो के माध्यम से साक्षी का प्रत्यक्ष सभव है, किंतु साक्षी द्वारा किसी तरह का मानसिक बदलाव करना असभव है। ब्रह्म की चेतनता का अनुभव समष्टि द्वारा तथा जीव की चेतनता का अनुभव व्यष्टि द्वारा ही सभव है।

विवरण प्रस्थान के अनुसार व्यावहारिक अविद्या (माया) ब्रह्म मे स्थित है तथा व्यक्तिगत अविद्या स्वयं जीव मे निहित है। ऐसे मे व्यावहारिक अविद्या एक है तथा वैयक्तिक अविद्या के अनेक रूप हैं। विवरण ने भी भामती के समान अविद्या को ब्रह्म पर आधारित माना है। समस्त भ्रम का एकमात्र कारण अविद्या है। यह जगत का उपादान कारण भी है। विवरण के अनुसार ब्रह्म और माया दोनो ही उपादान कारण हैं, जिसमे ब्रह्म भ्रम उत्पन्न करने वाला कारण है, किंतु वही माया उसके स्थान पर अन्य वस्तुओ को उत्पन्न करती है। प्रत्यक्ष अनुभव शाब्दिक और मानसिक दोनो है जबकि मन इन्द्रिय साधन नहीं है। आध्यात्मिक सत् की प्राप्ति मे श्रवण (अध्ययन) प्रमुख साधन है, मनन (चिंतन) और निदिध्यासन (ध्यान) सहायक कारण हैं। विवरण ने शुद्ध सत् को वेदातिक ज्ञान द्वारा प्राप्त करना सभव बताया है। शुद्ध सत् (ब्रह्म) मानसिक वृत्ति (अखण्डकारी वृत्ति) से सबद्ध है। इन्द्रियो का एकमात्र धर्म साक्षी ज्ञान है, जो अनुमान प्रमाण से प्राप्त होता है। ईश्वर मूल चेतना (बिब चैतन्य) है, जबकि जीव उसकी आभास चेतना (प्रतिबिब) और असीमिति (अव चैतन्य) है।

इन दोनों प्रस्थानों में व्यक्त विचारों की विस्तृत और व्यवस्थित व्याख्या महामहोपाध्याय ए शास्त्री ने की है।⁷⁰

1 शंकर के समकालीन अनुयायी और मायावाद

मण्डन मिश्र

नवीं शताब्दी के प्रमुख विचारक मण्डन मिश्र रचित ब्रह्मसिद्धि में अद्वैत वेदात् की स्वतंत्र व्याख्या की गयी है। ब्रह्मसिद्धि को चार अध्यायों में बाँटा गया है। प्रथम अध्याय ब्रह्मकाण्ड है जिसमें ब्रह्म और जगत के मायिक स्वरूप का वर्णन है। द्वितीय अध्याय तर्ककाण्ड है, जिसमें अनुभव (ज्ञान) के भेद सिद्धांत का तार्किक विवेचन है। तृतीय अध्याय नियोगकाण्ड में मीमांसा द्वारा वेदों और अपने से समानता रखने वाले नियमों पर विचार किया गया है। चतुर्थ अध्याय सिद्धिकाण्ड में उपनिषद् की महत्ता नानाविध जगत के भ्रम तथा वैयक्तिक आत्मा की अज्ञानता की विस्तृत व्याख्या है।

मण्डन मिश्र के अनुसार, ब्रह्म स्वरूपतः अखण्ड, नित्य, शुद्ध, सत् तथा सकारात्मक सुख प्रदान करने वाला है।⁷¹ संपूर्ण जगत में व्याप्त दृष्ट तथा 'दृश्य' का भेद पारमार्थिक स्तर पर नहीं है। यह मात्र वैयक्तिक आत्मा की उपज है। पारमार्थिक स्तर पर एक ही ब्रह्म दृष्ट और दृश्य दोनों में समाहित है। आत्मा परिवर्तित नहीं होती, किंतु उसके आभास द्वारा अतःकरण में भ्रमपूर्ण बाह्य परिवर्तन होते हैं। मण्डन मिश्र के अनुसार यह भ्रमपूर्ण आभास ही अविद्या या माया है। अविद्या ब्रह्म का स्वभाव नहीं है। ब्रह्म में रहते हुए भी यह उससे भिन्न है। माया या अविद्या का न तो अस्तित्व है और न ही अनस्तित्व है। यह अनिर्वचनीय तथा अवर्णनीय है। वैयक्तिक आत्मा (जीव) से ही इसका सबंध रहता है। यह मात्र अस्थिरता का ही परिणाम है। मण्डन मिश्र ने अस्थिर अविद्या के स्वभाव के निम्न बिन्दुओं की ओर इंगित किया है

70 महामहोपाध्याय अनंतकृष्ण शास्त्री ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य विद फाईव कमेंट्रीज पृष्ठ 9 10

71 डी सी भट्टाचार्या पोस्ट शंकर अद्वैत द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया भाग तृतीय पृष्ठ 225

माया या अविद्या इन नियमों पर आधारित है कि (1) जीव का अस्तित्व ब्रह्म में है, (2) जीव की विभिन्नता आभास (कल्पना) की उपज है। (3) ब्रह्म कल्पनाशून्य है। (4) समस्त जीव भ्रम से उत्पन्न होते हैं। प्रश्न यह उठता है कि भ्रम जो जीव को उत्पन्न करता है किस प्रकार उससे सबद्ध है? मण्डन मिश्र ने इसका उत्तर दो स्तरों पर देते हुए कहा है कि एक ओर कल्पना का सबध माया से है, दूसरी ओर अविद्या जीव से और जीव अविद्या से सबद्ध है।⁷²

मण्डन मिश्र के विचारों का स्पष्ट प्रभाव भामती मत के वाचस्पति मिश्र में दिखता है। इस मत ने विवरण मत के विपरीत वेदातिक ग्रंथों के अध्ययन व चिंतन के बजाय ध्यान-योग पर अधिक बल दिया। मण्डन मिश्र के अनुसार अन्यथा-ग्रहण-अविद्या (मिथ्या ग्रहण-अविद्या) द्वारा उत्पन्न संस्कार (शेष प्रभाव) को जड़ से समाप्त करने के लिए ध्यान योग अति आवश्यक है। दो प्रकार की अविद्या में से यह अविद्या का प्रथम भेद है। द्वितीय भेद अग्रहण अविद्या या अबौद्धिक अविद्या का है। वेदातिक ग्रंथों का मौखिक ज्ञान परोक्ष ज्ञान है और इसके द्वारा ब्रह्म का साक्षात्कार असंभव है। इसके विपरीत ध्यान योग अपरोक्ष ज्ञान है जो ब्रह्म साक्षात्कार के साथ मानसिक वृत्ति के सामान्यीकरण के लिए आवश्यक है।⁷³

सुरेश्वर

शाकर के समकालीन अन्य विचारकों में सुरेश्वर उल्लेखनीय हैं, जिन्होंने नैष्कर्म्यसिद्धि, ब्रह्मसूत्र भाष्यवर्तिका और तैत्तिरीय भाष्यवर्तिका की रचना की। इनमें नैष्कर्म्यसिद्धि प्रमुख ग्रंथ है, जो सत् ब्रह्म की विस्तृत व्याख्या करता है।

सुरेश्वर के अनुसार ब्रह्म सत् है और वही जगत् का उपादान कारण है। वह

72 एस एन दासगुप्ता हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी भाग 2 पृष्ठ 87 90

73 Another interesting fact about Mandana is that he accepted the theory of Sphota advocated by Bhartihari and others and he tried to harmonize the doctrine of the Sabdadvaita with the Brahmadvaita of the Advaita. For Madana the word is Brahman the word is all

डी सी भट्टाचार्या पोस्ट शाकर अद्वैत, द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया भाग तृतीय पृष्ठ 256 57

अपरिवर्तनीय है किंतु माया द्वारा सपूर्ण जगत में आभासित होता रहता है। माया जगत का द्वितीयक या सहायक कारण है। अनुभव के सिद्धांत के अनुसार जगत और माया दोनों का अस्तित्व है। ब्रह्म सिद्धांत के अनुसार जगत और माया दोनों का कोई अस्तित्व नहीं है। मात्र शुद्ध सत् चित् और आनंद का अस्तित्व है। माया और अविद्या समान है जो ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप पर आवरण डाल देती है। इससे ब्रह्म जगत में आभासित प्रतीत होता है। केवल वैदिक ग्रंथों के अध्ययन द्वारा ही अविद्या की समाप्ति और ब्रह्म का उदय संभव है। इसी कारण सुरेश्वर विवरण मत का समर्थन करते हैं और मण्डन मिश्र से मतभेद रखते हैं। इस मतभेद की चर्चा डी सी भट्टाचार्या ने अपने एक लेख पोस्ट शाकर अद्वैत में किया है। वे कहते हैं कि मण्डन मिश्र के विपरीत सुरेश्वर हैं। सुरेश्वर मानते हैं कि आत्मा ब्रह्म है, इसका बोध कराने में वैदिक ग्रंथ सक्षम हैं। उन्होंने ध्यानभाष्य या प्रसख्यान को अपरोक्ष ज्ञान का साधन मानने से अस्वीकार किया है। इसके साथ ही मण्डन मिश्र द्वारा स्थापित अविद्या के दोनों प्रकारों को भी अस्वीकार किया है। सुरेश्वर ने वृहदारण्यक भाष्य में भ्रमसिद्धांत के अन्यथा ख्यातिवाद को न मानते हुए अनिर्वचनीय ख्यातिवाद को स्थापित किया जिसे बाद के सभी अद्वैत अनुयायियों ने स्वीकार किया।⁷⁴

सुरेश्वर ने नैष्कर्म्यसिद्धि के तृतीय अध्याय में माया सिद्धांत की चर्चा की है। उनके लिए माया एक ब्रह्म को अनेक रूपों में आभासित करने का साधन (द्वार) है। माया सकारात्मक होकर भी अनस्तित्व है। यह ब्रह्म के आगे आवरण के समान है और ब्रह्म को अनेक रूपों में व्याख्यायित करती है। सुरेश्वर का मायावाद कोई मौलिक सोच नहीं है, किंतु भ्रमसिद्धांत को अनिर्वचनीय ख्याति के रूप में प्रस्तुत करने के कारण अद्वैत वाङ्मय को उनकी यह एक नयी देन है।

पद्मपाद

शाकर अद्वैत विचारकों में सुरेश्वर के अलावा महत्त्वपूर्ण विचारक पद्मपाद हैं, जिन्होंने विवरण' मत की स्थापना की। पद्मपाद ने ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य पर पंचपादिक'

74 डी सी भट्टाचार्या पोस्ट शाकर अद्वैत द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया भाग तृतीय पृष्ठ 259 60

टीका लिखी। उनके अनुसार माया अव्याकृत प्रकृति, अग्रहण, अव्यक्त, तमह कारण, लय शक्ति महासुप्ति निद्रा और आकाश शब्द अविद्या के समानार्थी हैं।⁷⁵ ब्रह्म के स्वप्रकाश, शुद्ध और स्वतंत्र स्वभाव को अविद्या छिपाती है। व्यावहारिक जगत (चित्रभित्ति) में आभास (अविद्या) कर्म तथा पूर्व-प्रज्ञान-संस्कार के रूप में विद्यमान है। अविद्या इनके माध्यम से वैयक्तिक जीव को उत्पन्न (जीवोत्पादिका) करती है। इसीलिए वह जीव में निवास करती है। अविद्या लक्ष्य और उसका सहायक ब्रह्म है। पद्मपाद का यह विचार वाचस्पति मिश्र से भिन्न है। वाचस्पति मानते हैं कि ब्रह्म अविद्या का उद्देश्य और जीव सहायक है। यह मत भामती और विवरण के मतभेदों का बिंदु है।⁷⁶

पद्मपाद ने मिथ्या के दो अर्थ माने हैं। पहले प्रकार की मिथ्या केवल निषेध (अपह्नव वचन) है। दूसरे प्रकार की मिथ्या अकथनीय तथा अवर्णनीय (अनिर्वचनीयता वचन) है। एस.एन. दासगुप्ता के अनुसार—“It is probably he who of all the interpreters first described ajnana or avidya as being of a material nature (Jadatmika) and of the nature of a power (Jadamik avidya-Shakti) and interpreted Sankara's phrase 'mithya-jnana-nimittah' as meaning that it is the material power of ajnana that is constitutive or the material cause of the world-appearance”⁷⁷ पद्मपाद के इस विचार ने शंकराचार्य से कहीं अधिक अविद्या सिद्धांत को स्थिरता प्रदान की।⁷⁸

पद्मपाद ने उपादान शक्ति के सिद्धांत को लेकर माया और अविद्या में भेद किया है। जब आवरण द्वारा यह वस्तु के अभाव को उत्पन्न करती है, तब अविद्या कहलाती है। जब उस अभाव के स्थान पर किसी अन्य वस्तु के भाव को (विक्षेप) प्रस्तुत करती है, तब 'माया' कहलाती है।⁷⁹ इस फेरबदल के माध्यम से अबौद्धिक और विवेकरहित अभाव (अनिर्वचनीय

75 एस.एन. दासगुप्ता हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी भाग द्वितीय पृष्ठ 104

76 वही पृष्ठ 104 05

77 एस.एन. दासगुप्ता हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी भाग द्वितीय पृष्ठ 105

78 डी.सी. भट्टाचार्या पोस्ट शांकर अद्वैत द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया भाग तृतीय पृष्ठ 263

79 वही पृष्ठ 263

अविद्या) की उत्पत्ति होती है। यही अनिर्वचनीय अविद्या महाछल और आभासिक जगत का उपादान कारण है। पद्मपाद के अनुसार जगत अस्तित्व (सत्) और अनस्तित्व (असत्) दोनों से भिन्न होने के कारण मिथ्या है। कोई भी वस्तु जो न तो सत् हो और न असत् हो उसे मिथ्या कहते हैं। इसीलिए संपूर्ण जगत मिथ्या है, एकमात्र ब्रह्म ही सत् है।⁸⁰ इसप्रकार पद्मपाद द्वारा स्थापित सिद्धांतों ने बाद के अद्वैत वेदांत के विकास को बिगाड़ने वाले विचारों पर अकुश रखा। इनका सिद्धांत मण्डन मिश्र की अपेक्षा क्रांतिकारी विचारों से रहित तथा दर्पण की तरह स्पष्ट गुण वाला है।

वाचस्पति मिश्र

अद्वैत वेदांत के घोर समर्थक और शंकराचार्य के अनुयायियों में महत्त्व का स्थान रखने वाले दार्शनिक वाचस्पति मिश्र हैं। इन्होंने ब्रह्मसूत्र पर भामती टीका लिखी है। शंकराचार्य और मण्डन मिश्र, दोनों के सिद्धांतों को इन्होंने ग्रहण किया है। इनके अनुसार, सत्य और वास्तविकता अपरोक्ष रूप से मोक्ष प्रदान करते हैं। इनकी दृष्टि में अविद्या दो प्रकार की है—मन के मनोवैज्ञानिक उपादान कारण एवं मानव के आंतरिक शारीरिक स्वभाव के रूप में या फिर बाह्य जगत के उपादान कारण के रूप में। इसीलिए वाचस्पति मिश्र ने शांकर भाष्य टीका में कहा है कि महाप्रलय के समय अविद्या के समस्त उत्पाद (अंतःकरण आदि) अपने कार्यों को रोक देते हैं किंतु ये समाप्त होने की स्थिति में नहीं होते हैं। इस अवस्था में वस्तुएँ अपने मूल कारण (अनिर्वचनीय अविद्या) में रहती हैं। मन के समस्त भ्रम, आभास के मनोवैज्ञानिक रूप सूक्ष्म-शक्तिरूपणा अर्थ में ठहरे रहते हैं।⁸¹

कह सकते हैं कि वाचस्पति मिश्र की अविद्या या माया का ब्रह्म के साथ सह-अस्तित्व है। यह ब्रह्म के सहायक के रूप में, उसके द्वारा सृजित जगत में, स्थित रहती है। यह ब्रह्म में अवस्थित है और वैयक्तिक जीव में विद्यमान है। जीव स्वयं माया पर और माया जीव पर निर्भर है। बाह्य भौतिक जगत केवल वस्तुगत विचार या उमग नहीं है। इसका

80 थामस ओ नील माया इन शंकर मीजरिंग द इममीजरेबुल पृष्ठ 108

81 डी सी भट्टाचार्या पोस्ट शंकर अद्वैत द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया भाग तृतीय पृष्ठ 108 09

मन से बाहर भी अस्तित्व है। किंतु अविद्या का वर्णन और उसकी व्याख्या (अनिर्वचनीय अविद्या) नहीं की जा सकती। महाप्रलय के समय सृजन करने वाले सभी तत्त्व आत्मिक और शारीरिक दोनों अगले सृजन तक अविद्या में ही समाहित रहते हैं।⁸²

वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र से कुछ अलग अविद्या सबधी विचारों को रखते हुए अद्वैत वेदांत को समृद्ध किया। एस एस हसूरकर के अनुसार—“His predecessor (Mandana) points to the ultimate undefinability of avidya as the only explanation of mutually inter-dependent position of avidya and its locus, the individual soul, Vacaspati, more logical and rational in his attitude, lays emphasis on the beginninglessness of the two entities inter-dependently involved, and thus refutes the charge of his rivals”⁸³

वाचस्पति मिश्र के अनुसार, ज्ञानयुक्त ब्रह्म के स्थान पर अविद्या ही तमाम जीवों में निवास करती है। अविद्या के दो भेद हैं। पहली सकारात्मक मूलाविद्या या कारण अविद्या है, जो मानव हेतु मनोवैज्ञानिक अविद्या का निर्माण करती है। दूसरी, तूलाविद्या या कार्यअविद्या है जो ब्रह्म को ईश्वर और निमित्तोपादान कारण के रूप में प्रस्तुत करती है। वास्तव में यही माया है।⁸⁴ इस प्रकार वाचस्पति मिश्र ने भी अद्वैत सिद्धांत की माया को ही प्रस्तुत और व्याख्यायित किया है।

2 तत्त्वदर्शी विचारक और माया

श्रीहर्ष

शंकराचार्य के उत्तरवर्ती अनुयायियों की परंपरा में उन अद्वैतवादी तत्त्वदर्शी विचारकों के मतों का विवेचन भी आवश्यक है जिन्होंने अपनी टीकाओं द्वारा इस सिद्धांत में व्यापक फेर-बदल किया। इसे व्यवस्थित और सतुलित ढंग से प्रस्तुत किया। इस परंपरा का प्रारंभ

82 डी सी भट्टाचार्य पोस्ट शांकर अद्वैत द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया भाग तृतीय पृष्ठ 48

83 एस एस हसूरकर वाचस्पति मिश्र ऑन अद्वैत वेदांत पृष्ठ 26

84 डी सी भट्टाचार्य पोस्ट शांकर अद्वैत, द कल्चरल हेरिटेज ऑफ इंडिया, भाग तृतीय पृष्ठ 267

श्रीहर्ष से माना जा सकता है जोकि 12वीं शताब्दी के प्रमुख विचारक थे। इनकी प्रसिद्ध कृति खण्डन-खण्ड-खाण्ड्य है। श्रीहर्ष ने अन्य सिद्धांतों के खण्डन द्वारा अपना दार्शनिक मत विकसित किया।

श्रीहर्ष के अनुसार ब्रह्म सत् है और अतिम सत्ता के रूप में है। वे कहते हैं कि अतिम सत्ता (ब्रह्म) के विचार का होना ही उसकी सत्ता को सिद्ध करता है। यदि वह अनुभव में नहीं रहता तो कोई भी मानव उसके बारे में तर्क प्रस्तुत करने को नहीं कहता। श्रीहर्ष ने तत्त्वदर्शी मीमांसा द्वारा 'भेद सिद्धांत' की परिभाषा को असंभव बताया है। इसे सगठनात्मक स्वभाव द्वारा व्याख्यायित करना कठिन है। एस एन दासगुप्ता का मत है कि श्रीहर्ष का तत्त्वदर्शी सिद्धांत किसी वस्तु की निर्दोष परिभाषा जैसा है। लेकिन सभी परिभाषाएँ सदोष होती हैं। परिभाषाएँ चक्रक दोष से युक्त हैं इसीलिए इनके पार वस्तुओं के सही स्वरूप की व्याख्या करने का कोई सुगम रास्ता नहीं है। हमारे आनुभविक जगत में ज्ञाता ज्ञेय और ज्ञान का संबंध रहता है। ज्ञाता ज्ञान का अधिकारी है। ज्ञान, ज्ञाता द्वारा मिलता है। जबकि ज्ञेय, ज्ञान के रास्ते को समझने से उपलब्ध होता है। इस प्रकार संबंधों का एक चक्र है और इस आधार पर किसी भी वस्तु की परिभाषा स्वतंत्र रूप से दी जा सकती है।⁸⁵

चित्सुख

श्रीहर्ष के मत का अनुपालन चित्सुख ने भी किया है। उन्होंने तत्त्वदर्शी तर्कों का प्रयोग करके बड़ी गहराई से अद्वैत सिद्धांत की महत्वपूर्ण व्याख्या की है।⁸⁶ उनकी प्रमुख कृति तत्त्वप्रदीपिका या चित्सुखी है। उन्होंने न्याय-वैशेषिक सिद्धांतों का खण्डन किया है। चित्सुख के दर्शन का प्रारंभ आत्म-ज्ञान सिद्धांत की व्याख्या से होता है। उनके अनुसार, आत्म-ज्ञान किसी ऐंद्रिय ज्ञान का विषय या किसी विचारयोग क्रिया (अवेद्यतऽपि) नहीं है। इसी कारण आत्मज्ञान को अपरोक्ष व्यवहार योग नाम देते हैं।⁸⁷ दूसरे शब्दों में, स्व-चेतना

85 एस एन दासगुप्ता हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी भाग द्वितीय पृष्ठ 133

86 वही पृष्ठ 147

87 वही पृष्ठ 149

को ज्ञान का विषय बने बिना अपरोक्षत अनुभव कर सकते हैं या अत प्रज्ञा प्राप्त कर सकते हैं। यह परिभाषा मात्र आत्मा के लिए है, क्योंकि वह किसी ऐंद्रिय ज्ञान का विषय नहीं है। इसकी व्याख्या शुद्ध स्व प्रकाशन चेतनता (आत्मन् समविद् रूपत्व) के रूप में करते हैं।

चित्सुख के भ्रम सिद्धांत का वर्णन करते हुए दासगुप्त कहते हैं कि उन्होंने वस्तु के अस्तित्व को मिथ्यात्व के रूप में परिभाषित किया है। वस्तु का अस्तित्व अपने कारण में छिपा रहता है। संपूर्ण के प्रगट होने की स्थिति में ही वह दृष्टिगत होता है। किसी वस्तु का अस्तित्व उसका अपने उपादान कारण के रूप में विद्यमान होने से है। यदि वह वहाँ नहीं है, तो वह कहीं भी नहीं है। वह मिथ्या है। इसलिए संपूर्ण अपनी संपूर्णता में कहीं खण्डित नहीं है। चित्सुख के अनुसार दृश्य जगत आभास मात्र है। यह मिथ्या है। ज्ञाता और अनुभव (ज्ञेय) में कोई सबंध नहीं है किंतु व्यावहारिक जगत में इस सबंध का आभास होता है।⁸⁸

चित्सुख ने अविद्या के स्वभाव पर मौलिक विचार प्रस्तुत करते हुए कहा है कि यह अनादि, सकारात्मक सत्ता है। केवल निषेध न होने के अर्थ में यह सकारात्मक नहीं है। यह ज्ञान का अभाव भी नहीं है। अभाव को ऐंद्रिय प्रक्रिया द्वारा नहीं जान सकते हैं, किंतु स्व-प्रकाश चेतना (साक्षी) द्वारा अपरोक्षत ज्ञात होता है। किसी द्रव्य के अनुभूत होने से पहले अज्ञान उसे ढँक लेता है, तब साक्षी अज्ञान द्वारा प्रस्तुत अव्याकृत रूप में उसे ग्रहण करता है। इसप्रकार समस्त ऐंद्रिक वस्तुएँ साक्षी द्वारा अनुभूत होती हैं। चाहे वह ज्ञात हो या न हो। चित्सुख के अनुसार साक्षी शुद्ध ब्रह्म से भिन्न नहीं है। वह स्वयं ब्रह्म ही है। वह ब्रह्म, जो जीव में उसके अपरिवर्तनीय अंग के रूप में रहता है। चित्सुख ने स्पष्टतः कहा कि भ्रम अनुभव के अनिश्चित स्वभाव की उलट प्रस्तुति (अनिर्वचनीय ख्याति) है।⁸⁹

इसप्रकार चित्सुख ने मानसिक, ऐंद्रिय विषयक उन प्रस्तुतियों की सही व्याख्या को अपना लक्ष्य बनाया जिन्हें न तो सत् कहा जा सकता है और न असत्। ये अवर्णनीय, भ्रामक और अनिश्चित हैं। इन्हीं तत्त्वदर्शी विचारों का विस्तार चित्सुख के संपूर्ण दर्शन में है।

88 एस एन दासगुप्ता हिस्ट्री ऑफ़ इंडियन फिलासफी, भाग द्वितीय पृष्ठ 152

89 डी सी भट्टाचार्या पोस्ट शाकर अद्वैत द कल्चरल हेरिटेज ऑफ़ इंडिया, भाग तृतीय पृष्ठ 273

चितसुख के बाद तत्त्वदर्शी विचारको मे विद्यारण्य माधव का स्थान है। उन्होने पचदशी विवरण प्रमेय सग्रह तथा जीवन मुक्ति विवेक आदि ग्रथों की रचना की। पचदशी ग्रथ मे विवरण के अद्वैत सिद्धांत पर व्यापक चर्चा की गयी है। विद्यारण्य के अनुसार वेदों मे ब्रह्म को समस्त सबधों से रहित घोषित किया गया है। इसीलिए ब्रह्म और माया के मध्य कोई वास्तविक सबध नहीं है। जिसप्रकार आकाश और उसके नीले रंग के बीच वास्तविक सबध नहीं है, उसीप्रकार ब्रह्म और माया के बीच भी वास्तविक सबध नहीं है। इस सबध को अनिर्वचनीय तादात्म्य सबध के नाम से अभिहित किया गया है।⁹⁰ माया ब्रह्म के वास्तविक स्वरूप को आच्छादित करती है। माया मे जगत को आभासित रूप मे प्रस्तुत करने की शक्ति है। ब्रह्म शुद्ध सत् है। माया ब्रह्म की सहयोगिनी है। यह ब्रह्म के उस हिस्से से सबद्ध है जो स्वयं को हृदय और उसके नये रूप मे परिवर्तित करता है। इसीलिए संपूर्ण विश्व के द्रव्य ब्रह्म और माया के सयुक्त रूप है।⁹¹

ईश्वर और जीव सयुक्त सर्जनात्मक शक्ति है, जिनसे आभासित जगत उत्पन्न होता है। ईश्वर परमपिता है, जीव उसका सहायक है। ईश्वर जगत के अस्तित्व का आधार है। जीव आनंद का बिदुपथ है। ईश्वर स्वभावतः सगुण है जीव मानसिक है।⁹² इस भ्रम को आत्मसात करने से पूर्व विद्यारण्य मानते हैं कि अखण्ड, सर्वव्यापी, परमसत् स्वयं को ईश्वर और जगत से भिन्न रखता है। परंतु ईश्वरत्व और जीवत्व असत् के आरोपण मात्र है। यह माया और पाँच शारीरिक खोलों से ढँके हैं। यह खोल माया के परिवर्तित स्वरूप है। मायाशक्ति का सबध ईश्वर से है। ईश्वर जगत का कर्त्ता धर्त्ता, और नियता है। सत् ज्ञान के आभास के कारण चेतनयुक्त प्रतीत होता है। ब्रह्म ईश्वर रूप मे दृष्टिगत होता है, क्योंकि वह माया शक्ति से युक्त है। जब आत्मा पाँच खोलों से घिरी होती है, तभी जीव उत्पन्न होता है। यह व्यावहारिक आत्मा है। लेकिन प्रधान ब्रह्म है, जो ईश्वर रूप मे प्रकट

90 टी एम पी महादेवन द पचदशी ऑफ भारतीतीर्थ विद्यारण्य पृष्ठ 19

91 एस एन दासगुप्ता हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी भाग 2 पृष्ठ 215

92 टी एम पी महादेवन द पचदशी ऑफ भारतीतीर्थ विद्यारण्य पृष्ठ 44 45

होता है माया से जुड़ता है जीव द्वारा पाच खोलो को आरोपित करता है। परम ब्रह्म की तुलना उस मानव से होनी स्वाभाविक है, जो एक ओर किसी का पिता है तो दूसरी ओर दादा है। किंतु अपने स्वयं के व्यक्तित्व में न किसी का पिता है और न दादा है। जब हम माया उसके प्रभाव और अनस्तित्व का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं तो ब्रह्म के वास्तविक शुद्ध और असीमित स्वरूप का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं।⁹³

विद्यारण्य ने माया के स्वभाव की व्याख्या करते समय कहा है कि माया जगत का उपादान कारण है। वह स्वभावतः अज्ञान है। इसका प्रमाण स्वअनुभव है। अज्ञानी से विवेकी तक प्राकृतिक वस्तुओं के एक स्थान पर दूसरे के होने और मायावी होने का अनुभव करते हैं। यद्यपि अपरोक्ष तथा सर्वव्यापी अनुभव में माया अनिश्चयकारी है। माया तर्कपूर्ण नहीं है। माया असत् नहीं है, क्योंकि इसका अनुभव होता है। वह सत् भी नहीं है क्योंकि इसका खण्डन होता है। इसलिए तार्किक दृष्टि से माया एक पहेली है। लेकिन सोपाधिक रूप से माया अवास्तविक है। ज्ञान के स्तर पर ससार में जो नहीं है, वही माया है। धार्मिक ग्रंथों में आस्था रखने वालों के लिए माया किसी भी समय वास्तविक नहीं है। उनके लिए माया कभी नहीं है। तर्कशास्त्रियों के लिए माया अनजान है। इसका वर्णन न तो सत् और न ही असत् रूप में किया जा सकता है। व्यावहारिक जीव के लिए माया का आभास वास्तविक है। सिद्ध हुआ कि माया तीन प्रकार की है - अवास्तविक अनिश्चित और वास्तविक।⁹⁴

मधुसूदन सरस्वती

शांकर-अद्वैत के उत्तरवर्ती अंतिम महान विचारक मधुसूदन सरस्वती हैं, जिन्होंने अद्वैतसिद्धि ग्रंथ की रचना की है। उन्होंने सिद्धांत बिंदु में अविद्या को भावरूप तथा सत्-असत्, सदसत् से विलक्षण अतएव अनिर्वचनीय माना है। 'अद्वैतसिद्धि' के अनुसार अविद्या अनादि व भावरूप होकर भी ज्ञान से निवृत्त हो सकती है। भावरूपता का तात्पर्य अभाव से

93 टी.एम.पी. महादेवन द पंचदशी ऑफ भारतीतीर्थ विद्यारण्य पृष्ठ 38

94 वही पृष्ठ 71

विलक्षण होना है।⁹⁵ यह भावरूपता वास्तव में त्रिकाल से बँधा रूप नहीं है। भावरूपता ब्रह्म का गुण है। अविद्या ब्रह्मज्ञान द्वारा बाधित हो जाती है। इसीकारण वह अबाधित सत् नहीं है।

मधुसूदन सरस्वती के अनुसार, अविद्या की दो शक्तियाँ हैं। पहली शक्ति है – अपने आश्रय और विषय को ढँक लेना अर्थात् उसके स्वरूप को प्रकट न होने देना। यह अविद्या का स्वभाव है। दूसरी शक्ति है – अपने स्वरूप के विपरीत अन्य स्वरूप का बोध कराना अर्थात् विक्षेप करना। माया या अविद्या को 'अलीक' कहा गया है। अद्वय ब्रह्म प्रकाशित नहीं होता है अतः वह नहीं है, ऐसा व्यवहार योग्यता का आवरण है। इसकी प्रायोजिका आवरण शक्ति है। मैं कर्त्ता भोक्ता, प्रमाता हूँ इसतरह का भ्रम पैदा करने वाली शक्ति विक्षेप शक्ति है।

अविद्या के आश्रय एवं विषय के सबध में अद्वैत वेदांतिक विचारकों की दो धाराएँ हैं। एक धारा में ब्रह्म को ही अविद्या का आश्रय और विषय दोनों माना गया है तथा दूसरी धारा में अविद्या का आश्रय जीव को और विषय ब्रह्म को माना गया है। मधुसूदन सरस्वती पहली धारा के समर्थक हैं। उनके अनुसार अविद्या का आश्रय ब्रह्म है। यद्यपि अविद्या के आश्रयत्त्व से ब्रह्म की शुद्धता में कोई दोष नहीं आता है। दर्पण का सबध मुख से होने पर दर्पणगत मालिन्य या अन्य दोष उसमें पड़ने वाले प्रतिमुख में ही आता है, वैसे ही अविद्या ब्रह्माश्रिता है पर उसका प्रभाव प्रतिबिम्ब भूत जीव पर ही पड़ता है बिम्बभूत ब्रह्म पर नहीं।⁹⁶ अविद्या साक्षिवेद्य है, शुद्ध चैतन्य से प्रकाशित नहीं मानी जाती है।

समीक्षा

शंकराचार्य जगत को माया कहते हैं। उनके अनुयायियों ने भी माया के सिद्धांत पर

95 अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्या अविद्या ।

भावत्वं चान्नाभावविलक्षितमात्रं विवक्षितम् ॥

अद्वैतसिद्धि पृष्ठ 544

96 अविद्याया आश्रयस्तु शुद्धं ब्रह्मैव दर्पणस्य मुखमात्रं सबधेऽपि प्रतिमुखे मालिन्यवत् प्रतिबिम्ब जीवे ससार । बिम्बे ब्रह्माणि उपाधे प्रतिबिम्बपक्षपातित्वात् ।

वही पृष्ठ 577

आधारित जगत की अवधारणा का प्रतिकार नहीं किया। लेकिन बाद में माया का स्वरूप मूल्यपरक न होकर वर्णनात्मक और सृजनात्मक सिद्धांत के रूप में वर्णित है।⁹⁷ शाकर-अद्वैत के उत्तरवर्ती अनुयायी ब्रह्म ज्ञान के केंद्रीय विषय से हटकर ब्रह्म और माया के बीच संबंध तलाशने की ओर अधिक झुके हुए दिखते हैं। ब्रह्म और माया के संबंध को लेकर तीन प्रमुख मत उभरे। वे मत हैं—

(1) आभासवाद (Appearance Theory)

(2) प्रतिबिंबवाद (Reflection Theory)

(3) अवच्छेदवाद (Determination Theory)

आभासवाद में सुरेश्वर के अनुसार अविद्या के कारण ब्रह्म परदे में है। यह साक्षी के रूप में आभासित होता है। साक्षी ईश्वर के समान है। ब्रह्म बुद्धि के कारण भी परदे में रहता है और जीवरूप में आभासित होता है। प्रतिबिंबवाद में ब्रह्म का माया में प्रतिबिंब ईश्वर है। ब्रह्म का अविद्या में प्रतिबिंब जीव है। अविद्या माया का ही हिस्सा है।⁹⁸ अवच्छेदवाद में, वाचस्पति मिश्र के अनुसार, माया असत् है। असीमित ब्रह्म के स्वभाव से माया सीमित होती है और उसके द्वारा जीव प्राप्त होता है। ब्रह्म ईश्वर की भाँति सीमित नहीं है। वही ब्रह्म अविद्या के विषय के रूप में ईश्वर है। लेकिन अविद्या का आश्रय जीव है। यद्यपि अविद्या जीव को निश्चित स्वरूप प्रदान करती है और उसे अपने घेरे में लेती है। लेकिन ईश्वर को निश्चित स्वरूप नहीं देती है और न ही अपने घेरे में ले पाती है।⁹⁹

ज्ञानमीमासीय दृष्टिकोण से अतीन्द्रिय ज्ञान से ऐंद्रिक ज्ञान की अवस्था में जाना कठिन है। बल्कि कुछ सदर्थ में ज्ञान द्वारा विषयीगत अनुभव के सकेत को स्थापित करना कठिन है। ज्ञान का आध्यात्मिक से ऐंद्रिक की ओर आना बौद्धिक तर्क होकर भी पूर्णतः वैचारिक नहीं है। यह शंकराचार्य के माया सिद्धांत का ज्ञानमीमासीय उलझाव है। प्रस्तुत

97 पी टी राजू पोस्ट शाकर हिस्ट्री ऑफ फिलासफी ईस्टर्न एण्ड वेस्टर्न भाग 1 पृष्ठ 292

98 वही पृष्ठ 295

99 वही पृष्ठ 295

दृष्टिकोण शंकराचार्य के स्थान पर 'शंकरवाद' में अधिक विकसित हुआ है।¹⁰⁰ अद्वैत के विभिन्न सिद्धांतों की आलोचना और खण्डन के लिए इसका विकसित होना आवश्यक भी था। इन आलोचनाओं से स्वतंत्र सिद्धांत के विकसित होने की दिशाएँ खुली। इसी का परिणाम है कि मण्डन मिश्र, सुरेश्वर, पद्मपाद और वाचस्पति मिश्र ने अपने दार्शनिक विचारों के माध्यम से चार दर्शन धाराओं का प्रवर्तन किया। इनके भी अनेक अनुयायी हुए। यद्यपि यह सभी धाराएँ परस्पर सबद्ध रही हैं। ये अलग अलग और स्वतंत्र विचारों के प्रवाह नहीं हैं।¹⁰¹

शंकर अद्वैत के उत्तरवर्ती विचारकों ने आभासित जगत् के उलझे हुए स्वरूप की बात कही है। उन्होंने जगत् को अनिर्वचनीय बताया है। जगत् और ब्रह्म में कार्य-कारण संबंध है। यह संबंध वास्तविक और बोधगम्य नहीं है। यह आभासिक जगत् में ही अस्तित्व रखता है। ब्रह्म की वास्तविकता को व्याख्यायित नहीं करता। हमारे समक्ष वस्तुएँ सत् रूप में प्रगट तो होती हैं, किंतु वास्तव में वह ब्रह्म के साथ ही हैं। वह वास्तविक होने का आभास देती हैं जबकि यथार्थ में उनका अस्तित्व नहीं होता है। सुरेश्वर के अनुसार, जगत् की उत्पत्ति सत् से होती है। वह सत् में ही समाहित भी होता है। इस नाते संपूर्ण जगत् सत् है। सत् से अलग जगत् का कोई अस्तित्व नहीं है।¹⁰²

संक्षेप में, तत्त्वदर्शी विचारकों की धारणा है कि 'मायावाद' या 'अविद्यावाद' से तीन स्तरीय निष्कर्ष प्राप्त होते हैं

- 1 वैचारिक स्वभाव की देन आत्मव्याघात है।
- 2 ब्रह्मज्ञान के बाद वैचारिक निरर्थकता का ज्ञान होता है।
- 3 तत्त्वदर्शी विचारकों ने परोक्ष रूप से अन्य विचार पद्धतियों को भी महत्त्व दिया है।¹⁰³

100 ए बी शास्त्री स्टडीज इन पोस्ट शंकर डायलेक्टिक्स पृष्ठ 199

101 पी टी राजू पोस्ट शंकर हिस्ट्री ऑफ फिलासफी ईस्टर्न एण्ड वेस्टर्न भाग प्रथम पृष्ठ 290

102 ए बी शास्त्री स्टडीज इन पोस्ट शंकर डायलेक्टिक्स पृष्ठ 74

103 वही पृष्ठ 242 43

इन विचारों ने अद्वैत सिद्धांत को और अधिक पल्लवित एवं विकसित किया है। इस सिद्धांत में प्रमुखता मायावाद को ही मिली है। ए.बी. शास्त्री के अनुसार माया अबोधगम्य और रहस्यात्मिका है। शंकराचार्य ने अद्वैत वेदांत में अध्यास की व्याख्या में अनिर्वचनीय सिद्धांत के सार में माया को स्थापित किया है। अविद्या सभवन सिद्धांत के रूप में भ्रमात्मक विचारों में नये आभासों का सृजन करती है।¹⁰⁴ वस्तुतः यह आभास माया या अविद्या द्वारा ब्रह्म पर आरोपित होते हैं। ब्रह्म हर दृष्टि से शुद्ध सत् और आनंद स्वरूप है।

स. मायावाद के संबंध में अन्य वेदांतियों के मत

शंकराचार्य के परवर्ती अन्य वेदांतियों में रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, निम्बार्काचार्य और बल्लभाचार्य प्रमुख हैं। इन सभी दार्शनिकों ने ब्रह्मसूत्र पर अपना भाष्य लिखा है। इनकी सफलता का आकलन मायावाद पर इनके विचारों के अध्ययन के बाद ही संभव है। किंतु यह निर्विकल्प रूप से सत्य है कि रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैतवाद मध्वाचार्य का द्वैतवाद निम्बार्काचार्य का द्वैताद्वैतवाद और बल्लभाचार्य का शुद्धाद्वैतवाद शंकराचार्य के अद्वैतपोषक मायावाद सिद्धांत का प्रतिक्रियात्मक स्वरूप है। दर्शन ही नहीं अपितु संपूर्ण ब्रह्माण्ड का प्राकृतिक विकास प्रतिक्रिया द्वारा ही होता है। यही लक्षण मायावाद के सिद्धांत में भी परिलक्षित होता है। शंकराचार्य का दर्शन मूलतः बौद्ध दर्शन की प्रतिक्रिया स्वरूप विकसित हुआ है। बौद्ध दर्शन भी वैदिक धर्म और दर्शन की प्रतिक्रिया का ही रूप है। शंकराचार्य ने बौद्ध दर्शन की प्रतिक्रिया स्वरूप वैदिक मत-अद्वैत की स्थापना के लिए मायावाद का सिद्धांत प्रस्तुत किया था, जिसकी प्रतिक्रिया में रामानुज प्रभृति आचार्यों की दर्शन पद्धतियों की उत्पत्ति हुई थी। यह बात अलग है कि इन आचार्यों को अपने मतवादों की स्थापना करते समय भागवत धर्म से कुछ और आधार भी मिला था।¹⁰⁵

यह सत्य है कि शंकराचार्य के बाद के आचार्यों के दार्शनिक सिद्धांत मायावाद की

104 ए.बी. शास्त्री स्टडीज इन पोस्ट शांकर डायलेक्टिक्स पृष्ठ 242-43

105 डॉ. राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 197

प्रतिक्रिया स्वरूप ही विकसित हुए, लेकिन इस सत्य को भी अनदेखा नहीं किया जा सकता है कि बाद के दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में मायावाद के सिद्धांत को स्वीकार ही किया है। इसलिए यह आवश्यक है कि शंकराचार्य के मायावाद सिद्धांत की प्रतिक्रिया स्वरूप उत्पन्न विचारों और उनके दर्शन में मायावाद से संबंधित विचारों का अनुशीलन किया जाय। यहाँ मुख्यतः आचार्य रामानुज निम्बार्क मध्व और वल्लभ की दर्शन-पद्धतियों का माया के सदर्भ में अध्ययन प्रस्तुत किया गया है।

रामानुजाचार्य

शंकराचार्य के परवर्ती वेदांतियों में रामानुज सर्वप्रमुख हैं। इन्होंने विशिष्टाद्वैतवाद की स्थापना की। अद्वैत वेदांत के निर्विकार निर्विकल्प ईश्वर को रामानुज ने अस्वीकार कर दिया। उसके स्थान पर सगुण, सविशेष व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर की सकल्पना को रखते हुए विशिष्टाद्वैत का सिद्धांत स्थापित किया। यह सिद्धांत भी अद्वैतवाद की प्रतिक्रिया में ही विकसित हुआ था। रामानुज ने शंकराचार्य के मायावाद को अस्वीकार करते हुए चिदचिद्विशिष्ट ब्रह्म की सकल्पना की तथा व्यावहारिक (मायिक) जगत् को शंकर की भौति मिथ्या न कहकर सत् रूप में ग्रहण किया। रामानुज ने मायावी ईश्वर और निर्गुण ब्रह्म को दो पृथक् तत्त्व न मानकर सगुण ब्रह्म को ही परम तत्त्व स्वीकारा है।

शंकराचार्य माया को मिथ्याभूत सनातनी मानकर मिथ्या सिद्ध करते हैं। लेकिन रामानुजाचार्य ने माया को ईश्वर की विचित्रधर्मी शक्ति के रूप में स्वीकार किया है। इसी कारण उन्होंने माया शब्द को आश्चर्यवाची कहा है।¹⁰⁶ जिस तरह निद्रा अवस्था में ज्ञात रथादि की सत्ता का पूर्णतया अभाव होने पर भी उसके आश्चर्यजनक अस्तित्व का बोध होता है उसी प्रकार ईश्वर द्वारा सृजित यह संपूर्ण जगत् भी आश्चर्यरूप है। परमात्मा की यह सृजनात्मक शक्ति अचिंत्य है।¹⁰⁷ रामानुज ने कुछ स्थलों पर माया को

106 मायाशब्दो ह्याश्चर्यवाची ।

107 वही 3 2 3

कूटयुक्ति भी कहा है।¹⁰⁸ उनकी विवेचना से यह तो सिद्ध हो ही जाता है कि मायावाद सबधी अवधारणा शकराचार्य से भिन्न है। शकर के मायावाद की आलोचना में उन्होंने सात अनुपपत्तियों का उल्लेख किया है। किंतु शकराचार्य के अनुयायियों और अन्य वेदातियों ने रामानुजाचार्य की इन सभी अनुपपत्तियों का तर्कपूर्ण निराकरण करने का भी प्रयास किया है। वे निम्नवत् हैं—

- 1 **आश्रयानुपपत्ति**—रामानुजाचार्य ने शकर की माया के आश्रय पर प्रश्नचिह्न लगाया है। उनका मानना है कि जिस अविद्या से सपूर्ण नानारूपात्मक व्यावहारिक जगत उत्पन्न होता है उसका आश्रय कहाँ है? जीव को माया का आश्रय मानना उचित नहीं है क्योंकि जीव तो स्वयं अविद्या या माया से उत्पन्न होता है। इसलिए जीव माया का आश्रय नहीं हो सकता। यदि ब्रह्म को आश्रय मानेंगे तो वह भी उचित नहीं है क्योंकि ब्रह्म तो स्वयं प्रकाशवान और ज्ञान स्वरूप है। वह अधिकारमय तथा अज्ञानरूप माया का आश्रय कैसे हो सकता है? इसलिए माया ब्रह्माश्रित भी सिद्ध नहीं की जा सकती है।¹⁰⁹

समाधान डॉ प्रभुदत्त शास्त्री ने रामानुज की उक्त आलोचना का प्रतिवाद किया है। उनके अनुसार, रामानुज की अनुपपत्ति में मुख्यतः दो त्रुटियाँ दृष्टिगोचर होती हैं—प्रथम त्रुटि यह है कि वे अविद्या को सत् पदार्थ मानकर उसका आश्रय खोजने का प्रयास कर रहे हैं, किंतु अविद्या सत् पदार्थ न होकर अभाव या आवरण मात्र है। जिसप्रकार लकड़ी में अग्नि छिपी होती है, उसीप्रकार ब्रह्म चेतनता या सत्ता उपाधियों में छिपी है।¹¹⁰ किंतु शास्त्री का यह वैचारिक दृष्टिकोण उचित नहीं है। यदि माया या अज्ञान को ज्ञान का अभाव रूप मानेंगे तो वह आवरण शक्ति का कार्य

108 रामानुज भाष्य 7 15

109 श्रीभाष्य 1 1 1

110 पी डी शास्त्री द डेक्लैरिंग ऑफ माया पृष्ठ 122

कदापि नहीं करेगी। जबकि शंकराचार्य ने अद्वैत वेदात में स्वयं ही स्वीकार किया है कि माया अभाव रूप न होकर भाव रूप है।¹¹¹

द्वितीय त्रुटि यह है कि रामानुजाचार्य द्वारा स्वीकार्य ब्रह्म और जीव का भेद ही व्यर्थ है। उपाधियों ही आत्मा को ब्रह्म और जीव के रूप में विभक्त करती है। इसी कारण रामानुज का अपेक्षित अविद्या का आश्रय मन और इन्द्रियों की उपाधियों ही है।¹¹²

किंतु यह त्रुटि भी मान्य नहीं है क्योंकि वेदात में भी अविद्या उपाधि के कारण जीव और ब्रह्म का भेद स्वीकारा गया है। यह सत्य है कि परमार्थ में जीव ब्रह्मभाव को प्राप्त करता है, किंतु इसके लिए मन और इन्द्रियों की उपाधियों को अविद्या का आश्रय नहीं माना जा सकता है, क्योंकि मन और इन्द्रियों की उपाधियाँ भी अविद्या ही हैं।¹¹³

वस्तुतः रामानुजाचार्य के ब्रह्म और अज्ञान के विरोध का समाधान यह है कि धर्मभूत ज्ञान और अज्ञान में ही विरोध है, न कि स्वरूपभूत ज्ञान और अज्ञान में। ब्रह्म को स्वरूप ज्ञान मान लेने पर उसका अज्ञान से विरोध नहीं हो सकता है। इसी कारण ब्रह्म और अविद्या को विरोधी नहीं माना जा सकता।

- 2 **तिरोधानानुपपत्ति**—रामानुज का कहना है कि शंकराचार्य ने माया को अविद्या कहा है। अविद्या का अर्थ है ज्ञान का नष्ट हो जाना। जबकि शुद्ध ज्ञान नष्ट नहीं होता। शुद्ध ज्ञान की सत्ता अनंत है। यह मानसिक वृत्ति या विकल्प नहीं है। क्योंकि उसका उद्भव नहीं होता, इसीलिए उसका विनाश भी संभव नहीं है। शुद्ध ज्ञान स्वयं प्रकाश है अतः उसका तिरोधान नहीं हो सकता। ज्ञान का तिरोधान करना ही माया

111 वेदातसार 6

112 पी डी शास्त्री द डाक्ट्रिन ऑफ माया पृष्ठ 122

113 डॉ राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 205

का कार्य है। लेकिन ज्ञान का तिरोधान भी असंभव है। इसलिए माया असिद्ध है। रामानुज का शंकर की माया के विरुद्ध यह आपत्ति है कि अद्वैत वेदात् में तिरोधान का आशय प्रकाश के नाश से ही समझा जा सकता है।¹¹⁴

समाधान रामानुजाचार्य की इस शंका का एकमात्र कारण शंकराचार्य का माया के प्रति उचित दृष्टिकोण का न होना है। वस्तुतः शंकर वेदात् के अनुसार माया प्रकाश का नाश नहीं करती वरन् (माया के वश) जीव को आध्यात्मिक ब्रह्म के स्वरूप ज्ञान से वंचित कर देती है। किंतु रामानुजाचार्य की यह शंका निराधार है। आँख के सामने एक छोटा-सा मेघ का टुकड़ा आने पर अज्ञानी व्यक्ति सूर्य को भी प्रकाशहीन और घनाच्छन्न समझ लेता है।¹¹⁵

- 3 **स्वरूपानुपपत्ति**—रामानुजाचार्य ने इस अनुपपत्ति में मायावाद का खण्डन करते हुए कहा है कि अद्वैत वेदात् में ज्ञान निर्विषय, निराश्रय एवं स्वयं प्रकाशवान है, किंतु स्वाश्रयभूत अविद्या रूप दोष के कारण अनन्त ज्ञाताओं तथा ज्ञेयों की परिकल्पना मात्र ही संभव है। जबकि ज्ञाता और ज्ञेय की अनन्तता की द्योतक इस माया के स्वरूप की सिद्धि ही नहीं हो पाती है। तर्कानुसार माया न सत् है और न ही असत्। अद्वैत के अनुसार, ब्रह्म ही एकमात्र सत् है। अतः माया को सत् स्वीकार नहीं किया जा सकता है।¹¹⁶ इसके साथ ही माया असत् भी नहीं है, क्योंकि माया द्वारा उत्पन्न ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान के व्यावहारिक भेद को असत् भी नहीं माना जा सकता है। असत् ज्ञान को मानने से शून्यवाद की ही स्थापना संभव है और माया को असत् मानने से उसका आश्रय असत् ही हो जायगा। यदि ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान तीनों असत् हैं तो जिस तरह अविद्या रूपी असत् पदार्थ की कल्पना की गयी उसी तरह अविद्या को मानने के लिए एक अन्य असत्

114 श्रीभाष्य 1 1 1

115 हस्तमलक 121

116 श्रीभाष्य 1 1 1

पदार्थ को मानना होगा जो अनवस्था दोष को उत्पन्न करता है।¹¹⁷ मायावादियों का यह विचार अमान्य है कि ब्रह्म स्वरूप सत् ज्ञान विद्या है क्योंकि तब ब्रह्म ही समस्त प्रपञ्च का मूल होगा। ऐसे में ब्रह्म के अलावा माया को जगत का कारण मानने की आवश्यकता ही नहीं है। यदि यह स्वीकार कर लिया जाय कि माया स्वरूपतः ब्रह्म द्वारा प्रगट की जा सकती है, तो वह नित्य हो जायगी इसलिए कि ब्रह्म नित्य है। इसके अतिरिक्त यदि माया नित्य हो जायगी, तो जीव निरंतर माया का दर्शन करता रहेगा। इसका फल यह होगा कि वह कभी मुक्त नहीं हो सकेगा। यह मान लेने पर कि माया ब्रह्म द्वारा अभिव्यक्त होती है, मुक्ति असंभव हो जायगी। अद्वैत वेदांतियों की मान्यता है कि रामानुज के उक्त खण्डनो में तर्क के स्थान पर मात्र खण्डन की प्रवृत्ति झलकती है। उन्होंने शंकराचार्य द्वारा स्थापित प्रतिभासिक, व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्ताओं और इसके साथ ही माया के अनिर्वचनीय स्वरूप पर ध्यान ही नहीं दिया है। सत्तात्रय और अनिर्वचनीयवाद में ही माया का स्वरूप परिलक्षित होता है। शंकराचार्य ने अनिर्वचनीयता के माध्यम से माया के स्वरूप को स्पष्ट किया है। उनका मत है कि माया न परमार्थ में सत् है और न व्यवहार में शशशृंग या बध्यापुत्र के समान असत् ही है। तब माया का व्यावहारिक रूप ही ग्रहणीय है। माया का अनिर्वचनीय स्वरूप मान्य है। वास्तविकता यह है कि माया को यदि ब्रह्म में ही निहित मान लिया जाय तो कोई क्षति संभव नहीं है क्योंकि माया स्वयं मिथ्या है। अतएव यह मानना कि माया कहीं निवास नहीं कर सकती है, भ्रमात्मक है।

- 4 **अनिर्वचनीयानुपपत्ति**—रामानुज शंकर से असहमति जताते हुए तर्क देते हैं कि यदि माया को अनिर्वचनीय मान ले तो एक ओर माया का निर्वचन करना और दूसरी ओर उसे अनिर्वचनीय कहना आत्मव्याघाती है। माया को अद्वैत वेदांत में 'सदसद्विलक्षण' कहा गया है। परंतु सत्ता का ज्ञान या तो सत् रूप में होता है या असत् रूप में। इन दो कोटियों के अतिरिक्त अनिर्वचनीय की एक और कोटि मानना विरोधात्मक है।

यदि सदसत् विलक्षण के रूप में ज्ञान होने लगेगा तो ज्ञान की कोई मर्यादा शेष नहीं रह जायेगी।¹¹⁸ अतएव रामानुज की दृष्टि में जिसका हमें ज्ञान नहीं होता, उसकी सत्ता है यह कहना अनुचित है।

समाधान रामानुजाचार्य का आक्षेप प्रतीतगत सत् को न मानने के कारण से है, क्योंकि माया के सदसद् विलक्षणत्व से युक्त अनिर्वचनीयत्व का अर्थ है कि माया न पारमार्थिक रूप से सत् है और न ही शशशृगवत् पूर्णतया असत् है। यह नहीं कि माया न सत् है और न असत् ही है। इसी कारण माया की प्रातीतिक सत्ता स्वीकार्य है और आत्मा की पारमार्थिक सत्ता। ऐसा मानने पर न अद्वैत का खण्डन होता है और न माया की अनिर्वचनीय रूप की अनुपपत्ति होती है।¹¹⁹

- 5 **प्रमाणानुपपत्ति**—इस अनुपपत्ति में रामानुजाचार्य ने प्रमाण के अभाव के आधार पर भी मायावाद को खण्डित किया है। उनके अनुसार, यदि माया है तो उसे हम किस प्रमाण से जान सकते हैं? प्रत्यक्ष द्वारा इसका ज्ञान असंभव है, क्योंकि प्रत्यक्षतः, या तो भावात्मक वस्तु का ज्ञान संभव है अथवा अभावात्मक वस्तु का। माया न भावात्मक है और न अभावात्मक है। माया को अनुमान द्वारा भी नहीं जाना जा सकता है क्योंकि माया कोई वैध लिंग नहीं है। श्रुति के आधार पर भी माया को नहीं जान सकते हैं। श्रुति या तो इस विषय में मौन है या माया को ईश्वर की वास्तविक शक्ति के रूप में स्वीकार करती है। स्पष्ट है कि माया को हम किसी प्रभाव से नहीं जान सकते हैं। अतः उसका कोई अस्तित्व नहीं है।¹²⁰

समाधान अद्वैत वेदातियों का मानना है कि रामानुजाचार्य का उक्त आक्षेप भी उचित नहीं है, क्योंकि माया का अस्तित्व व्यावहारिक सत् पर निर्भर है, जो पारमार्थिक सत् तथा पूर्ण असत् से विलक्षण है। इसका

118 श्रीभाष्य 1 1 1

119 डॉ राममूर्ति शर्मा शंकराचार्य पृष्ठ 207 208

120 श्रीभाष्य 1 1 1

ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणो द्वारा ही सभव है। सारा मायिक जगत, व्यवहारत सत् है और प्रत्यक्ष आदि प्रमाणो से अनुभव का विषय है। अतः प्रमाणानुपपत्ति का आक्षेप ही असंगत सिद्ध हो जाता है। वास्तविकता यह है कि माया कोई वस्तु नहीं है। वह भाव न होकर भावरूप है। अतएव यह प्रश्न उठाना ही असंगत है कि माया का ज्ञान किसप्रकार से होता है?

- 6 **निवर्तकानुपपत्ति**—श्रीभाष्यकार रामानुजाचार्य ने इस अनुपपत्ति में अद्वैत वेदातियों के इस मत का खण्डन किया है कि निर्गुण ब्रह्म का साक्षात्कार होने पर माया या अविद्या का निवर्तन हो जाता है। रामानुजाचार्य का मानना है कि निर्गुण निराकार ब्रह्म का ज्ञान असभव है। ज्ञान सदैव सविशेष वस्तु का ही हो सकता है और ज्ञान के लिए अभेद के साथ भेद का होना भी अत्यंत आवश्यक है। ऐसे में किसी निर्गुण, निराकार वस्तु का जिसमें गुण या भेद का अभाव हो, ज्ञान प्राप्त करना असभव है। इस अवस्था में माया का विनाश भी असभव है, क्योंकि वेदाहमेत पुरुष महात्मादित्यवर्ण तमस परस्यात् इत्यादि श्रुतिवाक्यों में ब्रह्म के विशेषणों का ही वर्णन है।¹²¹

समाधान रामानुजाचार्य की यह अनुपपत्ति भी उचित प्रतीत नहीं होती है। अद्वैत वेदातियों का मानना है कि शंकराचार्य के अद्वैत दर्शन में इस अनुपपत्ति का समाधान मौजूद है। शंकराचार्य ने परा और अपरा दो प्रकार की विद्याओं की स्थापना की है। जहाँ अपराविद्या का ब्रह्म सगुण है, वही पराविद्या का ब्रह्म निर्गुण है। इसी कारण परमब्रह्म निर्गुण व निराकार स्वरूप ही है। यहाँ रामानुजाचार्य का आक्षेप निराधार है। पुनश्च, निर्गुण ब्रह्म ज्योतिस्वरूप है। उसके ज्ञान के लिए ज्ञाता की अपेक्षा नहीं है। केवल अज्ञान, जो ज्ञान का अवरोध करता है, के निवारण से वह प्रकाशित हो जाता है।

- 7 **निवृत्त्यानुपपत्ति**—रामानुजाचार्य इस अनुपपत्ति में, अद्वैतवादियों के मत, ब्रह्म और

आत्मा के एकत्व द्वारा अविद्या की निवृत्ति का विरोध करते हैं। उनके अनुसार बधन वास्तविक है इसलिए ज्ञान के द्वारा उसकी निवृत्ति संभव नहीं है।¹²²

इसके साथ ही वेदातियों ने माया को भावरूप माना है। जो वस्तु भाव रूप है उसकी निवृत्ति नहीं हो सकती है क्योंकि किसी भावरूप वस्तु का ज्ञान द्वारा निराकरण संभव नहीं है। पुण्य-पापरूप कर्मों के निमित्त से ही देव आदि का शरीर प्राप्त होता है। इसलिए बधन को मिथ्या नहीं कहा जा सकता।¹²³ जीव का बधन कर्म सस्कार द्वारा होता है जो एक वास्तविकता है। अमूर्त ज्ञान द्वारा इसका निराकरण नहीं किया जा सकता है। कर्म सस्कारों का बधन कर्म, ज्ञान भक्ति और ईश्वरीय प्रसाद द्वारा ही दूर किया जा सकता है। इसप्रकार रामानुज यह प्रतिपादित करते हैं कि माया की निवृत्ति ईश्वर के सतत चिंतन, आत्मा के यथार्थ ज्ञान तथा वर्णाश्रम धर्म के पालन से ही हो सकती है।

समाधान रामानुजाचार्य द्वारा प्रस्तुत आक्षेप उनकी स्वयं की कल्पना प्रतीत होती है। अद्वैत वेदात में बधन वास्तविक न होकर अविद्या-जन्य है। अविद्या निवृत्ति होने पर मिथ्या बधन से मुक्ति प्राप्त होती है। ज्ञान होने पर अविद्या की निवृत्ति स्वतः हो जाती है। इसके साथ ही अद्वैत वेदात कर्म की सत्ता पारमार्थिक न मानकर व्यावहारिक ही मानता है। अविद्या के रहते जीव और ब्रह्म की पृथक् अनुभूति प्राप्त होती रहती है, किंतु अविद्या का नाश होते ही जीव और ब्रह्म के बीच व्याप्त पृथक्त्व का अनुभव समाप्त हो जाता है तथा दोनों में एकत्व का भाव दृष्टिगोचर होने लगता है। इसलिए यह अनुपपत्ति भी असिद्ध है।

उपर्युक्त विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है कि रामानुजाचार्य द्वारा मायावाद की प्रतिक्रिया में व्यक्त विचार एकांगी है। मायावाद के विरोध में किये गये आक्षेप पक्षपातपूर्ण

122 यत पुनरिदमुक्त

ज्ञाननिवर्त्यत्वा भावात् ।

श्रीभाष्य 1 1 1

123 वही 1 1 1

कहे जा सकते हैं। रामानुज के प्रति-विचारों और खण्डनों से शकर का मायावाद तनिक भी प्रभावित नहीं हुआ बल्कि निर्दोष ही साबित हुआ है। समकालीन अद्वैतवाद के समर्थक विद्वान् डॉ सगमलाल पाण्डेय ने अपने भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण ग्रंथ में रामानुज द्वारा शकर के मायावाद के खण्डन पर विचार व्यक्त करते हुए कहा है कि रामानुज की सातों युक्तियाँ ठीक नहीं हैं। उन्होंने माया को समझने का प्रयास ही नहीं किया है। भ्रांति से उन्होंने माया की अपनी एक कल्पना की है और उसी कल्पना की आलोचना की है। उनकी आलोचना में अर्थात्तर दोष है। वास्तव में वेदात की माया वह नहीं है, जो रामानुज समझते हैं।

निम्बार्काचार्य

निम्बार्काचार्य के दार्शनिक सिद्धांत को 'द्वैताद्वैतवाद' या 'भेदाभेदवाद' के नाम से अभिहित किया जाता है। इनका सिद्धांत आठवीं शताब्दी में भास्कर और ग्यारहवीं शताब्दी में यादव के भेदाभेदवाद के आगे की कड़ी है। जीव जगत और ईश्वर के विषय में निम्बार्काचार्य का मत शकराचार्य और रामानुजाचार्य से काफी भिन्न है।

निम्बार्काचार्य ने चित् अचित् तथा ईश्वर—तीनों तत्त्वों को स्वीकार किया है। यह तीनों क्रमशः भोक्ता, भोग्य और नियता है। चित् जीव स्वरूप है। यह ज्ञान स्वरूप, प्रज्ञानार्धन स्वयं-ज्योति और ज्ञानमय है। इन्द्रिय निरपेक्ष जीव इन्द्रियों की अनुपस्थिति में ही विषय ज्ञान प्राप्त कर लेता है। जीव और उसके ज्ञान, इन दोनों के ज्ञानत्व विषय में भेद न होने पर भी जीव धर्मी और उसका ज्ञान धर्म है।¹²⁴ जीव का स्वरूपभूत ज्ञान एवं गुण ज्ञान रूप से अभिन्न है, परंतु धर्म धर्मी भाव की दृष्टि से दोनों भिन्न हैं।

इसीलिए इस सिद्धांत के मूल तत्त्व भेदाभेद एवं द्वैताद्वैत के नाम से जाने जाते हैं। निम्बार्काचार्य ने द्वैत और अद्वैत के उभय सामंजस्य को श्रुतियों से प्राप्त किया है। उनका मानना है कि जीव उसीप्रकार ज्ञानस्वरूप और ज्ञानाश्रय है, जिसप्रकार सूर्य और उसका प्रकाश।

जीव अणु परिणाम युक्त हरि का अंश है। यहाँ 'अंश' शब्द शक्ति स्वरूप है।¹²⁵ अनादि मायायुक्त होने से जीव का धर्मभूत ज्ञान सकुचित हो जाता है। ईश्वर की कृपानुसार सत्य रूप ज्ञान की प्राप्ति हो सकती है।¹²⁶ जीव की कर्तृत्व और भोक्तृत्व प्रवृत्ति अहं बुद्धि मुक्तावस्था में भी रहती है।¹²⁷

अचित् जड पदार्थ युक्त जगत् है। निम्बार्काचार्य ने अचित् जड जगत् के तीन रूप माने हैं—प्राकृत अप्राकृत तथा काल।¹²⁸ संपूर्ण ब्रह्माण्ड प्रकृति है। प्रकृति सांख्यवत् त्रिगुणात्मिका अवश्य है किंतु ईश्वर द्वारा नियंत्रित भी है। ईश्वरीय लोक प्रकृति नहीं है। यह अप्राकृत तत्त्व रामानुज के शुद्ध सत्त्व के समान है। काल तत्त्व प्राकृत और अप्राकृत दोनों से भिन्न समस्त सासारिक चक्रों का नियामक है। उसके ऊपर मात्र ईश्वर है।

रामानुज की विचारधारा को स्वीकारते हुए और शंकराचार्य का विरोध करते हुए निम्बार्काचार्य ने सगुण ईश्वर के विचार का समर्थन किया है। ईश्वर अशेषज्ञान, बलादि कल्याण गुणों का निधान है और अविद्या आदि समस्त दोषों से रहित है। निम्बार्काचार्य ने कमलनेत्र भगवान् कृष्ण को ईश्वर का रूप दिया है।¹²⁹ भेदाभेदवाद में सृष्टि विवर्तन होकर सूक्ष्म चित् और अचित् का स्थूल रूप परिणाम है। ईश्वर की चित् व अचित् शक्तियों की स्थूल रूप में अभिव्यक्ति उपादान कारण की सूचक है और नियता ईश्वर कर्म के अनुसार फलादि की योजना का व्यवस्थापक होने से निमित्त कारण है। चित् और अचित् ईश्वरीय शक्तियाँ हैं।

निम्बार्काचार्य ने माया सबधी दृष्टिकोण में रामानुजाचार्य का ही अनुगमन किया है। उन्होंने भी माया को आश्चर्यवाची कहा है।¹³⁰ उनके अनुसार सत्यसकल्प सर्वज्ञ परमेश्वर

125 श्रीनिवासाचार्य वेदात कौस्तुभ 2 3 42

126 दशश्लोकी 2

127 घाटे द वेदात ए काप्रहेसिव स्टडी पृष्ठ 9

128 अप्राकृत प्राकृतरूपक च कालस्वरूप तदचेतनम् मतम् मायाप्रधानादि पदप्रवाच्य शुक्लदिभेदाश्च समोप तत्र ।

दशश्लोकी 3

129 वही 4

130 वेदात पारिजात सौरभ, 3 2 3

ही स्वप्नदृष्ट रथादि कार्यों का निर्माता है। ईश्वर की यह मायिक सृष्टि अत्यंत आश्चर्यजनक है। इस सृष्टि का ऋष्टा बद्ध जीव नहीं है। बद्धावस्था में जीवों के सत्य सकल्प आदि प्रकाशित नहीं होते हैं। त्रिगुणात्मिका प्रकृति के अर्थ में ही निम्बार्काचार्य के दर्शन में माया का प्रयोग मिलता है।¹³¹ एक स्थान पर उन्होंने कहा है कि गुणमयी प्रकृतिरूपिणी अनादि माया से आवृत्त होने के कारण जीव का धर्मभूत ज्ञान हो जाता है।¹³²

निम्बार्काचार्य की माया संबंधी विचारधारा के अध्ययन से यह स्पष्टतया परिलक्षित होता है कि शंकराचार्य के दर्शन में माया के मिथ्या स्वरूप का नितांत अभाव निम्बार्क दर्शन में मिलता है। यह माया सांख्यगत प्रकृति के अधिक निकट प्रतीत होती है, जो स्वतंत्र न होकर ईश्वर के नियंत्रण में संचालित और सरक्षित होती है।

मध्वाचार्य

शंकराचार्य के मायावादी सिद्धांत की प्रतिक्रियास्वरूप रामानुजाचार्य के विशिष्टाद्वैतवाद की स्थापना हुई, लेकिन इसका पूर्णतया पर्यवसान मध्वाचार्य के द्वैतवाद में होता है। मध्वाचार्य ने जगत को ईश्वर से पृथक् सत्य स्वीकार करते हुए द्वैतवादी सिद्धांत की स्थापना की जिसके अनुसार रज्जुगत सर्प भ्रम अथवा मिथ्या न होकर सत् स्वरूप है।

मध्वाचार्य ने अपने द्वैतवादी दर्शन में पाँच प्रकार का द्वैत स्वीकार किया है, जो इस प्रकार हैं—ईश्वर और जड जगत का द्वैत, जीव और जगत का द्वैत, ईश्वर और जीव का द्वैत, जीव और जीव का द्वैत तथा जड और जड का द्वैत। इसके साथ ही उनके दर्शन में ईश्वर जीव तथा जगत के विषय में दूसरों से भिन्न मतों की समाप्ति भी है।

मध्वाचार्य के अनुसार, विष्णु परमात्मा के ही रूप हैं। वे उत्पत्ति, स्थिति, सहार, नियमन, ज्ञान आवरण, बधन और मोक्ष इन आठों के कर्त्ता के रूप में प्रतिष्ठित हैं। ईश्वर निमित्त कारण मात्र है। जीव परमात्मा से अलग और अनंत हैं। जीव की तीन कोटियाँ हैं—

131 मायाप्रधानादि पद प्रवाच्यम् ।

(अ) मुक्तियोग्य (ब) नित्य ससारी और (स) तमोयोग्य। मुक्तियोग्य जीव देव, ऋषि, पितृ, चक्रवर्ती और उत्तम मनुष्य के रूप में पाँच प्रकार के होते हैं। नित्य ससारी जीव कर्म के अनुसार सदैव स्वर्ग और नरक आदि लोको में विचरण करते रहते हैं। वे कभी मुक्त नहीं होते। तृतीय कोटि के तमोयोग्य जीवों में दैत्य, राक्षस, पिशाच तथा अधम मनुष्य, ये चार प्रकार के जीव आते हैं।

मध्वाचार्य के दर्शन में मोक्ष सबधी विचारधारा में भी शंकराचार्य के दर्शन से पर्याप्त भिन्नता परिलक्षित होती है। उनके अनुसार मोक्ष ब्रह्म के साथ तादात्म्य न होकर भगवान् विष्णु का साक्षात्कार है।¹³³ मुक्त पुरुष आनन्द अनुभव करने के साथ ही परस्पर तारतम्यता का अनुभव अवश्य करता है।

मध्वाचार्य के दर्शन में माया का स्वरूप अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है जो कि शंकराचार्य के मायावादी सिद्धांत की चरम प्रतिक्रिया का परिणाम है। मध्वाचार्य ने ब्रह्म के अतिरिक्त जगत् की सत्य सत्ता को भी स्वीकार किया है। इसलिए उनमें शंकराचार्य की माया की प्रतिच्छाया या प्रतिबिम्ब तलाशना एक धोखा ही होगा। यह अवश्य है कि एक भाष्यकार होने के कारण मध्वाचार्य अपने दर्शन में माया शब्द से स्वयं को मुक्त करने में असमर्थ रहे हैं।

मध्वाचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्र भाष्य पूर्णप्रज्ञ दर्शन नामक पुस्तक में 'माया' शब्द का अभिप्राय स्वप्न से लिया है।¹³⁴ उनके अनुसार जीव ईश्वर का अंश है, जो प्रतिबिम्बवाद पर आधारित है। प्रतिबिम्ब अनुपाधिक और सोपाधिक दो प्रकार के होते हैं। जीव ब्रह्म का अनुपाधिक प्रतिबिम्ब है। जीव को अविद्या का आश्रय भी माना गया है। यह अविद्या ज्ञान का निषेध होते हुए भी भाव रूप है।¹³⁵ अविद्या के चार प्रकार माने गये हैं—(अ) जीवाच्छादिका जीव के चैतन्य और आनन्द स्वरूप पर आवरण डालती है। (ब) परमाच्छादिका जीव को

133 घाटे द वेदात् ए काप्रहेसिव स्टडी पृष्ठ 34

134 माया मात्रतु कात्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् ।

पूर्णप्रज्ञ दर्शन 3 2 3

135 न वय भावरूपाज्ञानस्य परिपथिन ।

न्यायसुधा पृष्ठ 63

परमात्मा के स्वरूप को जानने से रोकती है। (स) शैवल जगत के बधन में जीव को कस कर बँधती है। (द) माया मायिक कार्यों की सृष्टि करती है। सबसे महत्वपूर्ण तथ्य यह है कि मध्वाचार्य ने परमात्मा की शक्ति को भी परमात्मा की कल्पना से भिन्न माना है।¹³⁶ यह मात्र द्वैतवाद की मानसिकता को स्थापित करने का प्रयास है, जो स्वयं उनके दर्शन की सत्यता को खण्डित करता है। द्वैतवाद में शंकराचार्य के मायावाद का उचित रूप में न तो खण्डन हो पा रहा है और न मध्वाचार्य द्वारा माया द्वैतवाद की स्थापना ही ठीक से हो पा रही है।

वल्लभाचार्य

वल्लभाचार्य के दार्शनिक मत को शुद्धाद्वैतवाद के नाम से जाना जाता है, जिसकी स्थापना तेरहवीं सदी में विष्णुस्वामी ने की थी। इसी मत का विकास वल्लभाचार्य ने किया।¹³⁷ उन्होंने भी शंकराचार्य की भक्ति अद्वैत सिद्धांत को स्वीकार किया है किंतु उनका अद्वैत ब्रह्म मायावादी सिद्धांत के समर्थकों के ब्रह्म की तरह माया-शक्ति से युक्त न होकर शुद्ध ब्रह्म है। इसी कारण वल्लभाचार्य के अद्वैतवाद को शुद्धाद्वैतवाद का नाम दिया गया है। उनका मानना है कि ब्रह्म माया शक्ति से रहित होकर भी जगत की उत्पत्ति में समर्थ है। ब्रह्म मायिक नहीं है।¹³⁸ माया तो ब्रह्म की अद्वैतता को खण्डित कर देती है। वल्लभाचार्य और शंकराचार्य के सिद्धांतों की ऊपरी एकता के होते हुए भी यदि गहराई में जाया जाय तो इनके मतों में अंतर दिखायी देता है। इस संदर्भ में वल्लभाचार्य के ब्रह्म, जीव, जगत आदि के संबंध में व्यक्त मतों को जान लेना आवश्यक है।

शुद्धाद्वैतवादी सिद्धांत के अनुसार ब्रह्म सर्वशक्तिमान, सर्वगुणसंपन्न, सच्चिदानंद स्वरूप तथा सर्वज्ञ है। वल्लभाचार्य का यह मानना है कि श्रुतियों में ब्रह्म के साधारण गुणों

136 परमात्माभिन्ना तमात्राधीना लक्ष्मी ।

मध्वसिद्धांत सार पृष्ठ 26

137 सकलाचार्य मत संग्रह में विष्णुस्वामी का मत

138 न तु भगवानेवमायिक ।

का निषेध किया गया है, इसीकारण ब्रह्म निर्गुण स्वरूप है।¹³⁹ ब्रह्म के तीन रूप हैं— (अ) आधिदैविक परब्रह्म (ब) आध्यात्मिक अक्षर ब्रह्म, (स) भौतिक जगत रूप ब्रह्म। जगत भी ब्रह्म का ही एक रूप है। आविर्भावकाल में जो जगत रूप में परिलक्षित होता है, वही तिरोभावकाल में ब्रह्म रूप हो जाता है।¹⁴⁰ ईश्वर कृष्ण स्वरूप है। भगवान् कृष्ण लीला हेतु व्यावहारिक जगत की सृष्टि करते हैं। भक्तवत्सल भगवान् भक्तों की इच्छानुसार विभिन्न रूप धारण करके उनके समक्ष आते हैं। अक्षर ब्रह्म विशुद्ध ज्ञानैकगम्य है परन्तु पुरुषोत्तम की प्राप्ति अनन्य भक्ति के द्वारा ही संभव है।¹⁴¹

ब्रह्म सत् चित् और आनन्दस्वरूप है। उसके विकृत अंश से जड़ तत्त्वों की उत्पत्ति होती है तथा चित् अंश से चेतन जीव की। जीव अंश, ब्रह्म अंशी है। दोनों एक दूसरे से अभिन्न हैं। भिन्नता ब्रह्म की लीला है। वल्लभाचार्य यहाँ पर स्पष्ट रूप से रामानुज तथा निम्बार्क के विपरीत मत रखते हैं। वल्लभाचार्य के अनुसार, जीव ज्ञाता, ज्ञानस्वरूप और अणुरूप है। मुक्त, ससारी तथा शुद्ध भेद से जीव को तीन कोटियों में उन्होंने विभाजित किया है।

वल्लभाचार्य के अनुसार, शुद्ध परमब्रह्म ही कारण और कार्य दोनों हैं। व्यावहारिक जगत की उत्पत्ति ब्रह्म के स्वयं स्वरूप से होती है। इसके लिए उसे किसी अन्य की आवश्यकता नहीं होती है।¹⁴² ब्रह्म स्वयं आविर्भाव काल में व्यावहारिक जगत का रूप धारण कर लेता है। इसीलिए वह जगत से अभिन्न और अद्वैत है। वल्लभाचार्य ने अविकृत परिणामवाद के सिद्धांत को स्वीकार किया है। ब्रह्म अपनी इच्छा से ही जगत की सृष्टि या सहार करता है। ब्रह्म जगत के रूप में परिणत होकर भी उसीप्रकार अधिकृत बना रहता है, जिसप्रकार स्वर्ण आभूषण बनकर भी अपने स्वरूप को नहीं खोता है। जैसे सर्प स्वयं को

139 अणुभाष्य 3 2 22

140 वही 3 2 27

141 वही 3 3 33 एव गीता 8 22

142 माया सबधरहित शुद्ध मित्युच्यते बुधै ।

कार्यकारणरूप हि शुद्ध ब्रह्म न मायिकम् ॥

सकुचित और विकसित करता है उसीप्रकार ईश्वर भी अपनी क्रीडा के लिए जगत का रूप बदलता है और फिर समेटता है। किसी भी वस्तु का न तो एकदम से नाश होता है और न ही विनाश। वस्तुतः समस्त चेतन-अचेतन नित्य-अनित्य पदार्थों की द्विविध सृष्टि ब्रह्म के द्वारा ही हुई है।¹⁴³ वे अनित्य इसकारण प्रतीत होते हैं क्योंकि ब्रह्म के आनन्द और चैतन्य इनमें दबे रहते हैं। भौतिक पदार्थों में चैतन्य और चेतन जीवों में आनन्द गुण आवृत्त है।¹⁴⁴

वल्लभाचार्य ने मोक्ष प्राप्ति के लिए मुख्यतः दो साधनों को स्वीकार किया है—(1) भक्ति और (2) ज्ञान। वास्तविक परमानन्द की प्राप्ति भक्ति द्वारा ही हो सकती है। उनकी दृष्टि में भक्ति भी दो प्रकार की है—(अ) मर्यादा भक्ति, (ब) पुष्टि भक्ति। मर्यादा भक्ति में भक्त शास्त्रानुकूल और साधना के द्वारा मुक्ति की प्राप्ति कर पाते हैं। लेकिन पुष्टि भक्ति में भक्त भगवान् को सर्वात्मना आत्मसमर्पण करता है। भगवदनुग्रह द्वारा ही जीव को वास्तविक मुक्ति प्राप्त होती है। भगवदनुग्रह को ही पुष्टिभक्ति कहते हैं।¹⁴⁵ इसीकारण मुक्त जीव में तिरोहित आनंदाश का पुनः आविर्भाव होता है। मुक्त जीव भगवान् के साथ अभेद सबन्ध को प्राप्त करके स्वयं सच्चिदानन्द बन जाता है।

शुद्धाद्वैतवादी दर्शन में मायिक जगत मिथ्या न होकर सत्य है। इस आधार पर शंकराचार्य के मायावादी सिद्धांत की मिथ्यात्मक धारणा से भिन्न तथा कुछ विपरीत धारणा वल्लभाचार्य की है। उनके अनुसार ब्रह्म रूप से जगत की वास्तविक सत्ता है।¹⁴⁶ जीव ब्रह्म का अंश है। ब्रह्म अपने आनन्द अंश को तिरोहित कर लेता है तथा चित् अंश की व्यामोहिका माया जीव को अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान नहीं होने देती है। यही जगत की उत्पत्ति का

143 द्विविधा हि वेदाते सृष्टिः । भूत भौतिक सर्व ब्रह्मण एव । विस्फुलिग न्यायेनैका अपरा विद्यादि क्रमेण सा चानामरूपवत्वेनाभिव्यक्तिः स जडस्यैव कार्यत्वात्तस्य जीवस्य त्वशत्वेनैव न नामरूप सबन्धः ।

अणुभाष्य, 2 3 1

144 सदशेन जडा पूर्व चिदशेनेतरे अपि ।

डॉ एन के देवराज भारतीय दर्शन पृष्ठ 630 पर उद्धृत

145 श्रीमद्भागवत 2 10

146 अतो ब्रह्मरूपेण सत्यस्य जगतो ब्रह्मैव समवायिकारामः ।

अणुभाष्य 1 4 23

प्रमुख हेतु है। माया ब्रह्म की अपृथक-भूता शक्ति है। यह सपूर्ण नानारूपात्मक जगत ब्रह्म का ही कार्य रूप है और प्रकृति इसका अंश है। माया का ही रूप अविद्या है और वही प्रकृति है।¹⁴⁷ वल्लभाचार्य ने मुख्यतः दो प्रकार की प्रकृतियों का उल्लेख किया है—(1) व्यामोहिका माया तथा (2) प्रकृति या मूल प्रकृति।¹⁴⁸ मूल पुरुष इन दोनों ही प्रकृतियों को अपनाता है। इसमें ईश्वर की इच्छा ही मुख्यतः कारण रूप होती है।

वल्लभाचार्य ने मायारूप जगत को अवास्तविक नहीं माना है ¹⁴⁹ क्योंकि माया इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है जिसे ईश्वर की इच्छा से ही उत्पन्न किया जाता है। ईश्वर के पास ऐसी शक्ति है जिससे वह जगत का विकास और विनाश दोनों ही कर सकता है। माया अविद्या से भिन्न है। अविद्या वस्तुओं के एकत्व को आवृत्त किये रहती है और भेद का ज्ञान नहीं होने देती।¹⁵⁰ किंतु वल्लभाचार्य माया को क्रियाहीन भी नहीं मानते हैं, क्योंकि इसके द्वारा ही ब्रह्म में शक्ति का अतर्भाव विद्यमान रहता है। यह सपूर्ण ससार अयथार्थ है। आत्मा का व्यवहार ससार को सत्य मानने में तो उचित है, लेकिन जब वह इसको अनेक रूपात्मकता के साथ देखती है तब वह अनुचित है। इसप्रकार ससार सत्य अवश्य है, किंतु उसकी प्रतीति सत्य नहीं है। जब यह जीव के अनुभव से परे हो जाता है कि यह ससार ब्रह्म की एक आकृति मात्र है तो यहाँ जीव के मस्तिष्क में जगत के स्वरूप को लेकर भ्रांति उपस्थित होती है। वह व्यक्ति जिसने धर्मशास्त्रों द्वारा सत्य ज्ञान की प्राप्ति कर ली है, उसके समक्ष यह ब्रह्म और माया दोनों ही रूपों में प्रस्तुत हो जाता है। यद्यपि यह ज्ञान भी प्राप्त हो जाता है कि ब्रह्म यथार्थ है और माया अयथार्थ। अज्ञानी जीव ब्रह्म की यथार्थता और अनेकों प्रतीतियों की अयथार्थता के मध्य भेद करने में असमर्थ हो जाता है। यह मायिक प्रतीतिमान वस्तुएँ स्वयं को बाह्य और स्वतंत्र रूप में प्रकट करती हैं। अविद्या का स्थान मानव की बुद्धि में है। यहाँ वल्लभाचार्य जगत की अयथार्थता के विचार को इस रूप में

147 प्रस्थान रत्नाकर पृष्ठ 161

148 तत्र द्रव्य माया प्रकृतिर्ह्यस्योपादानम इति ।

वही पृष्ठ 163

149 अणुभाष्य 1 1 4

150 डॉ राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2 पृष्ठ 665 पर उद्धृत ।

अस्वीकार कर देते हैं। यदि जगत अयथार्थ है तो यह भी नहीं कह सकते हैं कि वह ब्रह्म के साथ एकाकार है क्योंकि अयथार्थ वस्तु तथा प्रतीतिमान अयथार्थ वस्तु में तादात्म्य सबध नहीं हो सकता है। धोखे की सभावना तो है, किंतु यह ईश्वर द्वारा निर्धारित नहीं है।¹⁵¹

माया द्वारा बद्ध जीव बिना ईश्वर की कृपा के मोक्ष को प्राप्त नहीं कर पाते हैं। जीव को मुक्ति प्राप्ति के लिए ईश्वर के प्रति श्रद्धा रखनी होगी। इस तरीके से ही पाप दूर होते हैं। वल्लभाचार्य ने समस्त कठोर तपस्याओं को तुच्छ मानकर मानव शरीर को ईश्वर का मंदिर कहा है। यह सर्वोपरि सत्ता के ज्ञान के पूर्व कर्म का स्थान है। उसका ज्ञान प्राप्त होने पर भी कर्म विद्यमान रहता है। मुक्तात्मा पुरुष सभी कर्मों को करते है।¹⁵² वल्लभाचार्य के अनुसार, अपने माहात्म्य को प्रकट करने के लिए ब्रह्म अपने से सृष्टि करता है।¹⁵³ इसप्रकार स्वयं ब्रह्म ही समस्त व्यवहार का कर्ता है तथा यह उसका स्वभाव है। सृष्टि को मायिक या मिथ्या नहीं माना जा सकता है। ऐसे सिद्धांत से ब्रह्म और उसकी शक्ति माया में परस्पर भेद रखकर सबध नहीं मानना चाहिए। 'माया' आदि शब्दों के प्रयोग से स्पष्टतया परिलक्षित होता है कि इसप्रकार के शब्द तो परमब्रह्म और उनकी माया की एकात्मकता यानि कि अभिन्नता को सूचित करते हैं। निष्कर्ष रूप में हम यह कह सकते हैं कि शंकराचार्य की अद्वैतवादी सिद्धांत की माया का अविद्या के अर्थ में प्रतिपादकता, वल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैतवाद सम्मत माया से अलग तथा नये अर्थ में प्रतिस्थापित होती है।

चैतन्याचार्य

रामानुजाचार्य, निम्बार्काचार्य, मध्वाचार्य और वल्लभाचार्य वैष्णव दर्शन के चार प्रमुख दार्शनिक हैं। इन्होंने वैष्णव मत तथा अद्वैत सिद्धांत में एक तरह का सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया। इसके माध्यम से विभिन्न संप्रदायों तथा सिद्धांतों को

151 डॉ राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2 पृष्ठ 665 667

152 अणुभाष्य 1 1 1

153 साक्षेपमणि कुर्वतीश्वर इति माहात्म्यम् ।

स्थापित किया गया। इन्ही दार्शनिकों का अनुसरण व अध्ययन करके कतिपय दार्शनिकों ने इनसे पृथक् सिद्धांत की स्थापना की है। ऐसे दार्शनिकों में प्रमुख भक्त चैतन्याचार्य हैं। चैतन्य महाप्रभु वैष्णव संप्रदाय के अचिंत्य भेदाभेदवाद सिद्धांत के संस्थापक हैं। अन्य वैष्णव संप्रदायों की तरह ही यह वेदांत संप्रदाय भी जगत की वास्तविक सत्ता को मानकर शंकराचार्य के मायावाद का खण्डन करता है।

अचिंत्य भेदाभेद सिद्धांत के अनुसार संपूर्ण व्यावहारिक प्रपंचात्मक स्वरूप जगत ब्रह्म के माध्यम से न तो पूर्ण रूप से भिन्न सिद्ध होता है और न ही उसमें पूर्णतया समाहित हो पाता है। भेद और अभेद के अचिंत्य होने के कारण ही इस सिद्धांत को 'अचिंत्य भेदाभेदवाद' कहा गया।¹⁵⁴ चैतन्य महाप्रभु ने सगुण ब्रह्म और सगुण उपासना पर विशेष बल देकर तथा निर्गुण ब्रह्म को गौण मान कर मध्वाचार्य के द्वैतवाद का अनुसरण किया है। इसी कारण उन्हें माध्वगौड़ेश्वर वेदांत भी कहते हैं। इसके साथ ही कार्य-कारण संबंधों में चैतन्य रामानुज के अत्यधिक निकट हैं। चित् और अचित् शक्तियों से युक्त ब्रह्म कारणावस्था में सूक्ष्मशक्तिक और कार्यावस्था में स्थूलशक्तिक कहा जाता है। ये दोनों शक्तियाँ अपने शक्तिमान ब्रह्म से स्वरूपतः, अभिन्न हैं, किंतु स्थूलावस्था में उससे भिन्न भी हैं। यह भेद और अभेद अचिंत्य है, क्योंकि ब्रह्म की अचिंत्य शक्ति द्वारा ही यह कार्य संभव हो पाता है। शक्तिमान ब्रह्म की चित् अचित् शक्तियों में परिणाम होने पर भी वह स्वरूपतः अपरिणमित बना रहता है। उसकी स्वरूप शक्ति-विशेष जो अपरिणमित रहती है, निमित्त कारण है। चिदचित् शक्तियों से उस शक्ति का योग होने से ब्रह्म उपादान कारण भी है। अतः ब्रह्म अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है।

चैतन्य प्रभु ने उपास्य ब्रह्म और उसकी शक्ति को नारायण लक्ष्मी के ऐश्वर्य के स्थान पर कृष्ण-राधा के माधुर्य रूप तथा तदनुकूल ज्ञानरूपा पराभक्ति के स्थान पर प्रेमरूपा भक्ति को स्वीकार किया है। ब्रह्म की तीन शक्तियों को मान्यता दी गयी है—(अ) स्वरूप शक्ति या अंतरंग शक्ति या विष्णु शक्ति। यह प्रथम और सर्वोच्च शक्ति है। (ब) जीव

154 स्वरूपादि भिन्नत्वेन चिंतयितुमशक्यत्वाद्भेद भिन्नत्वेन चिंतयितुमशक्यत्वाद्भेदश्च प्रतीयत इति शक्ति शक्ति मतोर्भेदाभेदावगीकृतौ। तौ च अचिंत्यौ। स्वमतेन अचिंत्य भेदाभेदावेव अचिंत्य शक्तित्वात् ।

शक्ति या तटस्थ शक्ति या क्षेत्रज्ञ शक्ति। (स) मायाशक्ति, जो बहिरंग शक्ति है, इसके भी दो रूप हैं—प्रकृति और अविद्या। इन्हीं के माध्यम से भगवान् जगत की सृष्टि और सहार करते हैं। चैतन्य मत के अनुसार जगत मिथ्या न होकर वास्तविक और सत्य है। भक्त सदैव भगवत् भक्ति में लीन रहता है और इसी सिद्धि के माध्यम से मुक्ति की श्रेष्ठ सगति संभव होती है। स्पष्ट है कि चैतन्य महाप्रभु ने भी माया को स्वीकार किया है। यद्यपि वह शंकराचार्य के मायावाद से नितांत भिन्न तथा मध्वाचार्य के अत्यंत निकट है।

कृष्णदास

कृष्णदास चैतन्य के अनुयायियों में प्रमुख हैं। उनके अनुसार, परम उपास्य देव कृष्ण हैं जिनका स्वरूप संपूर्ण आनंदमय, प्रेमसागर और शुद्ध सत्त्व है। कृष्ण की शक्ति राधा है, जिसके द्वारा कृष्ण अभिन्न रूप से शक्तिमान के रूप में प्रस्तुत होते हैं। समस्त विरुद्ध धर्मों से युक्त कृष्ण सर्वव्यापी हैं, तथापि वे परिमित भौतिक रूप को भी ग्रहण करते हैं। स्वतंत्र तथा चैतन्य स्वरूप भी प्रेम के वशीभूत हैं। प्रेम उनका वास्तविक स्वभाव है। प्रेम द्वारा ही जीव और कृष्ण के मध्य संबंध स्थापित होता है। भावनात्मक प्रेम के माध्यम से ही भक्त समस्त अनुष्ठानों का अतिक्रमण करता है तथा अप्राकृत दिव्यलोक दैवीय गुणों से युक्त माया से दूर होकर तुरीयावस्था को प्राप्त करता है। चमकते सूर्य की भाँति कृष्ण हैं, जिनसे जीव रूपी किरणें फूटती हैं। जीव ब्रह्म की शक्ति होते हुए भी उससे अलग हैं। नित्य सेवक रूपी भक्ति द्वारा अपने विस्मृत स्वरूप को जानकर वह माया के बंधन से मुक्त हो जाता है। माया द्वारा उसका बंधन होता है और ईश्वर समर्पण द्वारा मुक्ति। ईश्वर के नाम स्मरण, भक्ति आदि से अविद्या का नाश होता है। कृष्णदास के दार्शनिक सिद्धांत में माया बंधनकारी शक्ति है, जो जीव को बंधन में डालती है। यहाँ कृष्णदास का मत शंकराचार्य के मिथ्यात्व के मत से भिन्न और विपरीत है।

जीव गोस्वामी

इनका मत भी भागवत् आधारित चैतन्य महाप्रभु से मिलता-जुलता है। ज्ञानमय परमात्मा या ब्रह्म या भगवान् परमतत्त्व के ही विभिन्न नाम हैं। परमात्मा अतर्यामी, जीव

तथा जगत की आत्मा है तथा मायाशक्ति और चित् शक्ति से युक्त है। ब्रह्म ज्ञानगम्य होता है तो परमात्मा योगगम्य। भगवान¹⁵⁵ या ईश्वर की पूर्ण सत्ता सर्वशक्तिमान, सविशेष आनन्दस्वरूप है इसमें शक्ति और शक्तिमान का अंतर होता है। अपने स्वरूप गुणों से सपन्न होकर, अपनी स्वरूप शक्ति और तटस्थ शक्ति¹⁵⁶ के रूप में वही जीव चैतन्य और बाह्य माया शक्ति के द्वारा अचेतन प्रकृति का रूप धारण कर लेता है। जगत रूप विकार का एकमात्र कारण प्रकृति की माया का रूप है। जीव ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप तो है लेकिन यह उसका आशिक रूप मात्र है क्योंकि जीव और प्रकृति तो ईश्वर नहीं बल्कि उसका आशिक रूप है। चित व अचित् ईश्वर की शक्तियाँ हैं। अगर चित् विद्या है तो अचित् माया। ईश्वर स्वयं की माया शक्ति के माध्यम से जगत की उत्पत्ति, स्थिति और लय का कारण बनता है।¹⁵⁷ जीव-माया के माध्यम से ईश्वर जीव के ज्ञान पर आवरण डालता है। अपनी माया से ही जगत का सृजन भी करता है। जीव स्वरूपतः अनन्त है और चेतन, शुद्ध तथा स्वयं प्रकाश है। ईश्वर की कृपा द्वारा जीव की अविद्या का नाश हो जाता है और वह स्वयं के वास्तविक स्वरूप को प्राप्त करता है। माया की इस व्याख्या में चैतन्य महाप्रभु तथा मध्वाचार्य के माया सबधी सिद्धांतों की झलक मिलती है, जो शंकराचार्य के दर्शन के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया मात्र है।

बलदेव विद्याभूषण

बलदेव विद्याभूषण ने ब्रह्मसूत्र पर चैतन्य सम्मत भाष्य द्वारा अचित्य भेदाभेदवाद सिद्धांत को मान्यता दी है। इसके अनुसार ईश्वर परमसत्य, स्वगत भेद रहित, अचित्य, अलौकिक तर्कातीत, ज्ञान-ऐश्वर्य शक्ति से युक्त तथा सच्चिदानन्द का मूर्त रूप है। ईश्वर का

155 आनन्दमात्र विशेष्यम् समस्ता शक्तयो विशेषणानि विशिष्टो भगवान् ।

भागवत सदर्थ पृष्ठ 2

156 तदात्मकत्वेन जीवस्यैव तटस्थ शक्तित्वम् ।

वही पृष्ठ 33

157 माया जगत्सृष्ट्यादिहेतुर्भगवच्छक्तिरेव न तु कापट्यमात्रम् ।

वही पृष्ठ 23

वास्तविक स्वरूप उसके अवतार और सृष्टि में दिखता है। ब्रह्म और उसके गुणों में कोई भेद नहीं है।¹⁵⁸ भेदाभेद सबध भी नहीं मात्र अभेद है। सर्वथा निर्गुण चैतन्य मिथ्या है। ईश्वर निर्गुण है क्योंकि उसमें प्रकृति के दोष नहीं हैं। प्रकृति जो उसकी शक्ति है, ईश्वर के निर्देशन में जगत रूप में परिणत होती है। समस्त चेतन तथा अचेतन जगत सत्य है, मायिक नहीं। ईश्वर जीव तथा जगत से अलग अवश्य है, लेकिन यह उसकी शक्तियाँ हैं, उससे अलग नहीं हैं। जीव अणु चैतन्य, ज्ञाता, कर्ता भोक्ता अहमर्थ तथा ईश्वर पर आश्रित है। वह ज्ञान स्वरूप तो है लेकिन अविद्या से आवृत रहता है। इसलिए बद्ध कहलाता है। जीव की क्रियाएँ और भोग वास्तविक होते हुए भी ईश्वराश्रित हैं। माया के वशीभूत होकर जीव ईश्वर की भक्ति से मुँह मोड़ लेते हैं। जीव अविद्या के मोह से युक्त ब्रह्म ही है, लेकिन ब्रह्म सर्वज्ञ है। ब्रह्म माया में बद्ध नहीं होता है। जीव अतः करण की उपाधि प्रतिबिम्बित ब्रह्म है। वह ब्रह्म का ही अंश है।¹⁵⁹ सभी नित्य और अनित्य पदार्थ सत्य होते हैं। जगत ब्रह्माश्रित है अनित्य है लेकिन ईश्वरकृत है। निरंतर परिणामित होने से इसे असत् भी कहा जाता है।¹⁶⁰ यह परिणामी नित्य है। इसप्रकार इसमें वैराग्य होना आवश्यक है। अर्थात् ईश्वर की भक्ति को सुदृढ़ करने के लिए सासारिक प्रपञ्च से मुक्त होना आवश्यक है। यहाँ वैष्णव बलदेव की विचारधारा पर मध्वाचार्य के सिद्धांत का प्रभाव स्पष्टतः परिलक्षित होता है। लेकिन यह मध्वाचार्य की द्वैतपरक विचारधारा के विरोध को भी प्रकट करता है।

समीक्षा

शंकराचार्य और उनके परवर्ती उपर्युक्त समस्त दर्शन पद्धतियों और विचारकों का मूलाधार महर्षि वादरायण का ब्रह्मसूत्र है। यह अत्यंत आश्चर्य की बात है कि एक सूत्र की व्याख्या में अनेक मतवैभिन्नता से युक्त दार्शनिक सिद्धांतों की स्थापना की गयी है। यदि

158 धर्मिणो धर्मानतिरेक ।

सिद्धांतरत्न पृष्ठ 16

159 स च तद भिन्नत्वेऽपि तच्छक्तिरूपत्वात् तदंशो निगद्यते ।

वही पृष्ठ 334

160 प्रमेय रत्नावली 3 1 4

इन विचारों की गहराई में जायें तथा अन्वेषणात्मक दृष्टिकोण अपनायें, तो इस मतवैभिन्यता के पीछे मुख्यतः दो कारण परिलक्षित होते हैं—प्रथम ब्रह्मसूत्र में व्याप्त शाब्दिक दुरुहता तथा द्वितीय सांप्रदायिक धार्मिक तथा प्रतिक्रियात्मक वैचारिक मतभेद की भावना।

पहले कारण को देखें तो सूत्रों, शब्दों तथा वाक्यों की दुरुहता और अस्पष्टता से अनेक सूत्रकारों ने सूत्रों में प्रयोग किये गये शब्दों को भिन्नार्थ में ग्रहण किया है। उदाहरणस्वरूप अतराविज्ञान मनसीक्रमेण तल्लिगादिति चेन्नाविशेषात्¹⁶¹ सूत्र पर भाष्य लिखते समय शंकराचार्य रामानुजाचार्य निम्बार्काचार्य तथा वल्लभाचार्य ने अतरा' शब्द का अर्थ अतराल या मध्य व्याख्यायित किया है जबकि मध्वाचार्य ने इसको बिना अर्थ में व्याख्यायित किया।¹⁶² इसके साथ ही सूत्रकार के सिद्धांत इतने अस्पष्ट हैं कि उसमें पूर्व पक्ष तथा उत्तरपक्ष के विषय में निर्णय लेना कठिन हो जाता है। कोई सूत्र एक भाष्यकार के लिए पूर्वपक्ष है तो वही दूसरे के लिए उत्तरपक्ष का रूप ग्रहण कर लेता है। जैसे, ब्रह्मसूत्र, द्वितीय अध्याय तृतीयपाद के त्रयोदश अधिकरण के 19-28 सूत्रों को शंकराचार्य ने पूर्व पक्ष के रूप में लिया है। इसलिए इनमें वर्णित जीव का अणुत्व उन्होंने अस्वीकार किया है। उनके अनुसार उक्त अधिकरण का 29वाँ सूत्र 'तद्गुण सारत्वात्तु तदव्यपदेश प्राज्ञवत्'¹⁶³ के सिद्धांत को स्वीकारते हुए जीव को विभु रूप में रखा गया है।¹⁶⁴ इसके विपरीत रामानुजाचार्य के विचार से उत्क्रांतिगत्यागतीनाम् सूत्र सिद्धांत पक्ष में आता है, जिसके द्वारा जीव अणु है।¹⁶⁵ उक्त अधिकरण के 20-25 सूत्र रामानुज के मत से जीव के अणुत्व का समर्थन करते हैं तथा 25वें सूत्र के परवर्ती सूत्रों में उसके समर्थन में तर्क प्रस्तुत किये गये हैं।¹⁶⁶ इसीप्रकार गुणद्वालोकवत्¹⁶⁷ सूत्र को शंकराचार्य ने गुणात्, वा लोकवत् व्याख्यायित

161 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 3 15

162 घाटे द वेदांत पृष्ठ 47

163 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 3 29

164 तस्माद विभुर्जीव ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 3 26

165 श्रीभाष्य 2 3 20

166 घाटे द वेदांत, पृष्ठ 46

167 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 3 25

किया तो रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य तथा निम्बार्काचार्य ने गुणात् वा आलोकवत्, के अर्थ में व्याख्यायित किया है।¹⁶⁸ ऐसी दुरुहता का प्रमुख कारण ब्रह्मसूत्र को सही ढंग से न समझ पाना ही हो सकता है।

समस्त परवर्ती वेदाती आचार्यों ने वैष्णव धर्म की सांप्रदायिक भावना से ताल-मेल रखकर ही ब्रह्मसूत्र के भाष्य का कार्य आरंभ किया था। वास्तव में, इस सांप्रदायिक दृष्टि में शंकराचार्य के दर्शन के विरुद्ध प्रतिक्रियात्मक भावना भी बीजरूप में विद्यमान थी। परिणामतः वैष्णव दर्शन पद्धति में वेदात दर्शन का स्वरूप दार्शनिकता को छोड़कर भक्ति के मार्ग का अनुसरण करने लगता है तथा मुमुक्षु भक्त के रूप में परिवर्तित होकर वृंदावनबिहारी के साथ उसकी लीला में लीन होकर मोक्ष प्राप्ति के लिए प्रयासरत रहता है। यदि तटस्थता से विचार किया जाय तो पता चलेगा कि उपर्युक्त समस्त वैष्णव दर्शन पद्धतियों में पक्षपातपूर्ण सांप्रदायिक विचारधारा के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।

विभिन्न दर्शनों के प्रतिपादक समस्त आचार्यों ने स्वयं के विचारों को ध्यान में रखकर ही ब्रह्मसूत्र पर भाष्य रचना की थी। लेकिन उन्होंने इस बात पर तनिक भी ध्यान नहीं दिया है कि ब्रह्मसूत्र के मूल आधार उपनिषद् के दार्शनिक विचार हैं। यहाँ उन्हीं सिद्धांतों को औचित्य प्रदान किया जा सकता है जो सूत्रकार वादरायण के सूत्रों में उपनिषद् दर्शन पद्धति के साथ सामंजस्य स्थापित करने में सफल हो सके। यह सत्य है कि उपनिषद् दर्शन में सगुण और निर्गुण ब्रह्म के बारे में समान उद्घरण मिलते हैं। लेकिन वैदिक मत मुख्यतः कैवलाद्वैतवाद की स्थापना करता है। इन अद्वैतवादी वैदिक सिद्धांतों को ही शंकराचार्य ने अपने ब्रह्मसूत्र भाष्य में मायावाद की स्थापना के माध्यम से रखा है। इसलिए दार्शनिक आधार पर शंकराचार्य की दर्शन पद्धति सर्वश्रेष्ठ एवं सर्वथा उचित है। सच्चाई यह है कि शंकराचार्य के मायावाद का विरोध वे दार्शनिक ही करते हैं जिनकी कही न कही आसक्ति होती है, चाहे वह जगत से हो या ईश्वर से। यही कारण है कि शंकराचार्य के परवर्ती वैष्णव वेदाती एवं अन्य समकालीन वेदात के अनुयायियों ने अपने मतों के प्रति दुराग्रह के कारण शंकर की माया सबधी अवधारणा को उस रूप में मान्यता नहीं प्रदान की है, जिस रूप में शंकर ने अद्वैत वेदात में इसे निरूपित किया था। लेकिन वे दार्शनिक

तार्किक रूप में न तो अपने सिद्धांत की ही रक्षा कर सके और न ही शंकर के मायावाद को उससे भिन्न रूप में निरूपित करके लोगों को सतुष्ट कर सके। आज के वैज्ञानिक युग में जब किसी भी विचार को बिना तर्क की कसौटी पर परखे स्वीकार नहीं किया जा सकता, शंकराचार्य की विचारधारा ही ज्यादा समीचीन एवं उचित ठहरती है क्योंकि वह तार्किक है।

□□□

श्रीअरविद एव शकराचार्य के मायावाद का तुलनात्मक विवेचन

श्रीअरविद का मायावाद

श्रीअरविद द्वारा शकराचार्य के मायावाद का खण्डन

श्रीअरविद के खण्डन की समीक्षा

तृतीय अध्याय

श्रीअरविंद एवं शंकराचार्य के मायावाद का तुलनात्मक विवेचन

श्रीअरविंद का मायावाद

श्रीअरविंद अपनी मायावादी सकल्पना को स्पष्ट करने से पहले यह बताने का प्रयास करते हैं कि सत् किस तरह सृजनशील है। उनके अनुसार, सत् स्वयं की चेतना शक्ति तथा परम आनंद के माध्यम से कार्यों और रचनाओं का सृजन करता है। यह परम सत् ही नामरूपात्मक जगत की वास्तविकता है। यही परम सत् की शक्ति है। परम सत् ही ब्रह्म है। ब्रह्म सर्वसत्ता से युक्त है तथा सर्वव्यापी है। वह निराकार स्वरूप में होकर भी अपनी योगमाया के माध्यम से साकार का आनंद प्राप्त करने में सक्षम है। चेतन शक्ति के माध्यम से ब्रह्म इस नामरूपात्मक जगत का सृजन करता है तथा उस पर नियंत्रण कर कार्य-तत्त्व के रूप में आत्मनियंत्रण का काम भी करता है। दूसरे शब्दों में, पारमार्थिक सत् स्वयं को नानारूपात्मक जगत में अभिव्यक्त करता है तथा उसमें व्याप्त रहते हुए भी उससे परे रहता है। ब्रह्म अपनी चेतन शक्ति को तीन रूपों में प्रगट करता है - माया प्रकृति और शक्ति। माया चेतन की वह शक्ति है, जिससे संपूर्ण विश्व की भावात्मक रचना होती है। प्रकृति समस्त कार्यों के चेतन शक्ति के साक्षी रूप में दृष्टिगत है। तीसरी शक्ति भावात्मक रूप में दैवीय कार्यों की रचना तथा गति को संचालित करती है। पारमार्थिक सत् में ये तीनों शक्तियाँ परस्पर एक होकर कार्य करती हैं। यद्यपि लौकिक दृष्टि से ब्रह्म तथा व्यावहारिक जगत में विरोध प्रतीत होता है लेकिन वास्तव में

विरोध नहीं है।¹

श्रीअरविद का मानना है कि मौलिक रूप में शक्ति एक ही है लेकिन यह स्वयं को अनेक शक्तियों में विभाजित कर देती है। मूलतः तत्त्व एक ही है, लेकिन स्वयं को असंख्य तथा असमान तत्त्वों में प्रस्तुत करता है। मस्तिष्क एक है लेकिन यह स्वयं को अनेक अवस्थाओं में प्रस्तुत करता है। यह संपूर्ण प्रकृति नामरूपात्मक विभिन्नताओं से भरी है। एक ही वृक्ष के हर पत्ते की अपनी विभिन्नता है। एक सर्वत्र आंतरिक रूप से स्थित है और अनेकता व्याप्त है। इस अनेकात्मक विश्व के अंतःस्थल में यदि मौलिक एकता नहीं होती तो इसका अवसान अनैतिकता और विध्वंस में ही होता। एक ही आत्मा मनुष्य, पशु और पक्षी आदि में बँटी हुई है। एकता अनेकता के नाना प्रारूपों में विरोधपूर्ण प्रतीत होते हुए भी अविरोधी ही है। यह ज्ञान की मौलिक पृष्ठभूमि में विरोधपूर्ण प्रतीत होती है लेकिन वास्तव में यह एकता की बहुविध रूप में स्वयं की क्रीड़ा है।² ब्रह्म की शक्ति माया एक जादू है, जो असीमित रूप से समस्त अनेकताओं का तर्क भी है।

श्रीअरविद यह स्थापित करते हैं कि ब्रह्म की भौति चेतन स्वरूप माया भी सीमित रूपों में बँधी हुई नहीं है। माया पारमार्थिक चेतना और शाश्वत अनंत की शक्ति है। असीमित तथा अनंत होने के कारण यह चेतन की अनेक दशाओं को एक ही समय में प्रस्तुत करती है। एक ही साथ यह पारलौकिक लौकिक एवं वैयक्तिक है। यह संपूर्ण विश्वीय तत्त्वों विश्वीय आत्मा और विश्वीय प्रकृति की चेतना शक्ति के प्रति जागरूक है। यह व्यक्तिगत तत्त्व और समस्त सत्ताधारियों की अंतःस्थ चेतना के रूप में अनुभव करती है। व्यक्तिगत चेतना को सीमित और विलग चेतना के रूप में अवलोकित करती है तथा समस्त सीमाओं को लॉघ कर लौकिक और पारलौकिक रूप में अपना परिनिरीक्षण करती है।

1 Brahman is at the same time omnipresent in all relatives it is the Absolute independent of all relatives, the Absolute basing all relatives, the Absolute governing, pervading, constituting all relatives, there is nothing that is not the Omnipresent Reality

श्रीअरविद द लाइफ डिवाइन दि स पृष्ठ 249

2 This is the miracle, the Maya of the Universe, yet perfectly logical, natural and matter of course to the self - vision and self experience of the infinite

ब्रह्म में स्वयं को नामरूपात्मक स्वरूप तथा सीमाओं में बाँधने की सामर्थ्य है। सभी आत्म सीमाएँ वास्तविक स्वरूप के प्रति विशेष लगाव रखती हैं। प्रत्येक व्यक्तिगत आत्मा सर्व-दर्शन तथा आत्म दर्शन का केन्द्र है जो आध्यात्मिक व्यक्तित्व को प्रदर्शित करता है। इसके अतर्गत परिस्थितियाँ समान होने के बावजूद केन्द्रीय विभिन्नता स्पष्टतः दृष्टिगोचर होती है। प्रत्येक जीव एक ही ससार का अवलोकन करता है, लेकिन उसका अवलोकन उसके स्वयं के स्वभाव के अनुरूप ही होता है। इसके साथ ही प्रत्येक जीव अनन्त सत् की अभिव्यक्ति भी अपने आधार पर ही करता है। जीव और निर्जीव या स्थाणु और गतिमान अनन्त के दो रूप हैं। यह दोनों ही अनन्त तत्त्व में एक साथ एक ही समय में स्थित रहते हैं। दोनों एक दूसरे के सहायक और साक्षी हैं। इसके साथ ही दोनों एक-दूसरे की परस्पर सहायता करते हुए मौजूद रहते हैं। लौकिक स्तर पर जो भी विरोध और असहभावनाएँ आभासित होती हैं पारमार्थिक स्तर पर वे समाप्त हो जाती हैं। पारमार्थिक स्तर पर समस्त विभिन्नता अनन्त सत् में समाहित हो जाती है।

श्रीअरविद जोर देकर कहते हैं कि ब्रह्म स्व-सत्तावान और पूर्ण है तथा माया इसकी चेतना और शक्ति है। लौकिक दृष्टि से यह ब्रह्म ही आत्मा के रूप में ज्ञेय है। यह पारलौकिक आत्मा के साथ ही प्रत्येक मनुष्य की व्यक्तिगत सत्ता का आधार अर्थात् जीवात्मा भी है। माया इसकी आत्म-शक्ति है अर्थात् आत्मा या ब्रह्म का स्वरूप मुख्यतः सर्वव्यापी अपरिवर्तनशील तथा क्रियाहीन है। इसके विपरीत माया सात गतिशील और शक्तियुक्त है। श्रीअरविद का विचार है कि ब्रह्म की स्वतन्त्रता को पूर्ण मान्यता प्रदान करके नानारूपात्मक उसकी अभिव्यक्ति को सीमित करना तर्कसंगत नहीं है। सत्य यह है कि ब्रह्म और उसकी अभिव्यक्ति का स्वरूप अलग-अलग है, लेकिन यह पूर्ण तथा अतिम नहीं है। जिसके माध्यम से विविध कार्यों को सम्पन्न, रचनाओं को पूर्ण किया जाता है, वह ब्रह्म की माया ही है। यही जीवात्मा की शक्ति है, प्रकृति पुरुष की क्रिया है। इसलिए द्वैत सत् नहीं है। जिसप्रकार अग्नि और अग्नि की शक्ति भिन्न नहीं है उसीप्रकार ब्रह्म को उसकी चित् शक्ति से भिन्न नहीं किया जा सकता।³

3 As we can not separate fire and the power of fire, it has been said, so we cannot separate the Divine Reality and its consciousness force, Chit-shakti

श्रीअरविद यह कहते हैं कि आत्मा सर्वव्यापी सर्वज्ञ अजन्मा तथा निष्क्रिय होते हुए भी समस्त कार्यों की कर्ता, भोक्ता और नियता है। उसके माध्यम से ही समस्त कार्य संपन्न होते हैं। इसलिए ब्रह्म की ही एकमात्र सत्ता है।⁴ इसमें भी आत्म-स्वतंत्रता ब्रह्म का शाश्वत स्वरूप है। सांख्य दर्शन में पुरुष तथा प्रकृति की द्वैत सत्ता को स्वीकारा गया है, जिसमें प्रकृति द्वारा विविधतामय जगत की रचना होती है। पुरुष उसका द्रष्टा मात्र है। पुरुष अनेक हैं लेकिन प्रकृति एक है। प्रकृति पुरुष के समक्ष नर्तकी की भाँति नृत्य प्रस्तुत करती है तथा पुरुष उसका द्रष्टा मात्र ही रहता है। किंतु सांख्यमत यहाँ पर आलोचित तथा खण्डित होता है क्योंकि विपरीत स्वभाव से युक्त पुरुष तथा प्रकृति के मध्य इसप्रकार के पारस्परिक सहयोग की कल्पना करना निरर्थक और अस्वाभाविक है। श्रीअरविद ने भी इस मत का खण्डन किया है। उनका मानना है कि यदि प्रकृति अपने स्वरूपों तथा कार्यों से पुरुष को प्रभावित करती है तो उसका एकमात्र कारण यही है कि वह पुरुष की ही शक्ति है। वह स्वयं ब्रह्म की स्वीकार्य शक्ति है। वह प्रकृति का स्वामी होने के कारण उसे निष्क्रिय संरक्षण प्रदान करता है। अतः यह सिद्ध होता है कि द्वैत पूर्ण सबंध के होते हुए भी दोनों एक-दूसरे से अभिन्न नहीं हैं।⁵

जगत ईश्वर से परे नहीं है बल्कि उसी के भीतर समाहित है। ब्रह्म माया द्वारा संपूर्ण व्यावहारिक जगत को रचता है और इसका नियंत्रण भी करता है। धर्मग्रंथों में उल्लिखित ईश्वर ब्रह्म नहीं है। ब्रह्म मात्र सगुण ईश्वर ही नहीं है अपितु संपूर्ण ब्रह्माण्ड को अभिव्यक्त करता हुआ उससे परे भी है। परे रह कर भी ब्रह्म इन पर नियंत्रण रखता है।⁶

4 There is a realisation of self in which it is felt not only sustaining and pervading and enveloping all things, but constituting everything and identified in a free identity with all its becomings in Nature

श्रीअरविद द लाइफ डिजाइन पृष्ठ 314

5 The Duality is a position taken up, a double status accepted for the operations of the self-manifestation of the Being, but there is no eternal and fundamental separateness and dualism of Being and its Consciousness Force of Soul and Nature

वही पृष्ठ 316

6 Ishwara is Brahman the Reality, Self, Spirit, revealed as possessor, enjoyer of his own Self existence, creator the universe and one with it, Pantheos, and yet Super to it, the Eternal, the Infinite, the Divine Transcende

वही पृष्ठ 318

यह सपूर्ण विश्व ईश्वर द्वारा नियंत्रित अवश्य है लेकिन यह स्वेच्छाचारी कदापि नहीं है। ईश्वर शाश्वत आध्यात्मिक नियमों द्वारा स्वयमेव स्वाभाविक रूप में नियंत्रण और संरक्षण प्रदान करता है। वस्तुतः लौकिक रूप में ब्रह्म को विचारित या व्याख्यायित करने पर उसमें भाषागत लौकिक दोषों का आ जाना स्वाभाविक है। पारमार्थिक तर्क इससे भिन्न होते हैं जिसके अनुसार पूर्ण से पूर्ण को अलग करने पर पूर्ण ही शेष बचता है।

ब्रह्म माया का स्वामी है। यह अपनी समस्त अभिव्यक्ति को स्रष्टा और नियता के रूप में व्यक्त करता है। इसी आधार पर समस्त कार्यों का संपादन भी करता है। वही ब्रह्माण्ड के समस्त कार्यों की अनुमति प्रदान करता है। सत्ता तथा उसकी चेतन शक्ति में अलगाव नहीं होता है। प्रकृति द्वारा संपादित समस्त कार्यों के पीछे अनुमति अंतिम सत्ता की ही होती है। श्रीअरविद के अनुसार अज्ञान का आवरण हट जाने पर यह पूर्णतः अवलोकित होता है कि द्वैत वास्तविक नहीं है। अतः सत्ता के विभिन्न रूपों में विरोध कदापि नहीं है। उपनिषदों की भाँति श्रीअरविद ने भी ब्रह्म को सच्चिदानंद स्वरूप बताया है। कुछ दार्शनिकों का मत है कि ब्रह्म सत् है और जगत् असत् है। इसके ठीक विपरीत चार्वाक दर्शन ने माना है कि जगत् सत् है। जो कुछ जगत् से परे है, वह असत् है। श्रीअरविद ने इन दोनों मतों को अतिशयोक्तिपूर्ण बताते हुए इन्हें खारिज कर दिया है। उन्होंने ब्रह्म और जगत् दोनों को ब्रह्म ही माना है। एक ही ब्रह्म सृष्टि के पूर्व अव्यक्त रहता है तथा सृष्टि उपरांत व्यक्त हो जाता है।

श्रीअरविद के अनुसार सत् का चित् स्वरूप होना एक तरह से तर्कसंगत पक्ष है, क्योंकि सत् यदि जड़ स्वरूप है तो उससे उद्भूत होने वाले चेतन तत्त्व की कल्पना संभव नहीं हो सकती है। जड़ तत्त्व में चित् को मानना अटपटा अवश्य है, लेकिन अपरिहार्य है। वास्तव में जड़ तत्त्व चित् का अभाव न होकर उसकी अभिव्यक्ति है। यह मात्र मानसिक चेतन ही नहीं, बल्कि शक्तिज्ञान और सकल्प का समुच्चय भी है। यह आत्मा के साथ ही मानसिक क्रियाओं में भी स्पष्टतः दृष्टिगत होता है। सुप्तावस्था में भी परोक्ष रूप से विद्यमान रहता है। बाहर से जड़ प्रतीत होने वाली वस्तुओं में भी चित् अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है। श्रीअरविद द्वारा चित् के तीन लक्षण स्वीकार किये गये हैं - (अ) रूप परिवर्तन, (ब) रूप परिमित तथा (स) अ-रूपलीनता। चित् शक्ति परिवर्तनशील न होते हुए भी नानारूपों में परिवर्तित होती है। यह देश तथा काल की सीमा में आबद्ध होकर व्यष्टि तथा समष्टि के विभिन्न रूपों में व्यक्त होती है। इसके साथ ही अ-रूपलीनता के माध्यम से चेतन और जड़

रूपों में स्वयं को अभिव्यक्त करती हैं।

इसप्रकार श्रीअरविंद की स्थापना है कि ब्रह्म में सत् तथा चित् शक्ति एक साथ, समान रूप से अभिव्यक्त होते हैं। सत् आत्मा पुरुष तथा ईश्वर रूप में तथा चित् माया प्रकृति तथा शक्ति के रूप में प्रस्तुत होती है। ब्रह्म स्वरूपतः देश तथा काल से रहित है। वह देशकाल के माध्यम से स्वयं के भीतर स्थित विभिन्नता को प्रगट करता है। देश वह स्थायी विस्तार है जिसके अंतर्गत समस्त वस्तुएँ निश्चित व्यवस्था में ही स्थित और गतिशील रहती हैं। जबकि काल उस गति का विस्तार है, जो गतियों और घटनाओं के माध्यम से मापा जाता है। तथ्य यह है कि ब्रह्म ही अपनी विस्तृत गति में काल है।

सत् शाश्वत है इस आधार पर चेतना के मुख्यतः तीन स्तर देखे जाते हैं। पहले स्तर पर यह गतिहीन तथा घटनाओं की चेतना से रहित है। यही ब्रह्म की काल रहित शाश्वत स्थिति है। दूसरे स्तर पर यह स्वयं की संपूर्ण अभिव्यक्तियों तथा उनके बीच के पारस्परिक संबंधों के प्रति जागरूक रहता है। यह स्तर भूत, वर्तमान और भविष्य तीनों को एक साथ समाहित करके चलता है। यहाँ स्थिति ठीक उसीप्रकार है जिसप्रकार एक कलाकार या चित्रकार के मन-मस्तिष्क में अपनी कलाकृति का एक चित्र पूरी तरह स्पष्ट रूप से मौजूद रहता है। तीसरे स्तर पर चेतन शक्ति में गति और उसकी सतत क्रियाशीलता अपनी पूर्ण विकसित अवस्था में रहती है। इसी क्रियाशीलता और गति को चेतन शक्ति अपनी गतिहीन शाश्वतता में दृष्टिगत करती है। यह शाश्वत सत्ता है जो तीन रूपों में प्रकट होती है। शाश्वत सत् और शाश्वत गति दो अलग-अलग सत्ताएँ न होकर शाश्वत सत्ता द्वारा स्थापित दो विभिन्न दशाएँ मात्र हैं। अतएव यह कहा जा सकता है कि शाश्वत सत् काल से परे होकर भी उसी के भीतर व्याप्त होकर कालमय है। ब्रह्म अपनी मौलिक स्थिति में निराकार होकर भी नामरूपात्मक जगत का स्रष्टा है। शाश्वत सत् अपने उक्त दोनों रूपों में कहीं पर भी विरोधी नहीं है। ऊपर से देखने पर मानसिक स्तर पर विरोध जैसा दिखता है, लेकिन अतत इनमें कोई विरोध नहीं है।⁷

7 Then simultaneity, however contradictory and difficult to reconcile it might seem to our finite surface seeing, would be intrinsic and normal to the Maya or eternal self knowledge and all knowledge of Brahman, the eternal and infinite knowledge and wisdom-power of the Ishwara, the consciousness force of the self-existent Schchidananda

श्रीअरविंद का मत है कि श्रेष्ठतम ज्ञान की अवस्था को प्राप्त करने वाला मनुष्य वास्तव में सामान्य मनुष्य जैसा ही है। यद्यपि वह उच्च स्थान पर स्थित दिखता है, लेकिन यह स्थान उसे सामान्य मनुष्यो द्वारा ही दिया जाता है। मायाजन्य मस्तिष्क अनेकता को ही सत् के रूप में स्वीकार करता है। इसके अतर्गत मस्तिष्क में अभेद का सिद्धांत लागू नहीं होता है परंतु यह मात्र कुछ अंशों के विषय में ही जान पाता है। मस्तिष्क द्रव्य द्वारा उत्पन्न अधिकारपूर्ण चेतना की अधमूल प्रवृत्तियों अव्यवस्थित अंतरात्माओं तथा व्यर्थ के प्रत्यक्षों को पूर्ण प्रकाशित या उत्क्रमण के अंतिम स्तर पर प्रकाशित करता है।

स्पष्ट है कि श्रीअरविंद के माया संबंधी विचार अद्वैत वेदांत से भिन्न हैं। इनकी माया ऐसी है जो वास्तविक शक्ति के रूप में संपूर्ण ससार को व्यक्त करती है। सत् में एकता का गुण है लेकिन माया उसे अनेकता में व्यक्त करती है। इस अनेकता में परमसत् की आनंदमयी क्रीड़ा भी विद्यमान है। जड़ चेतन जगत की अनेक वस्तुओं को इकाइयों के रूप में सत् मानना सीमित मस्तिष्क का ही परिणाम है। जब ज्ञान द्वारा इनका निराकरण होता है तब जाकर पता चलता है कि इनमें तो समन्वित एकता है। यह अतिमानस की स्थिति कही जाती है। इस अवस्था में अनेकता में एकता और एकता में अनेकता के दर्शन होते हैं। अद्वितीय ब्रह्म ही एकमात्र सत् प्रतीत होता है, जो स्वेच्छानुसार अनेकात्मक जगत के रूप में अभिव्यक्त होता है।

श्रीअरविंद द्वारा शंकराचार्य के मायावाद का खण्डन

यद्यपि श्रीअरविंद एवं शंकराचार्य दोनों ही अपने दार्शनिक चिंतन के स्तर पर अद्वैतवाद का पोषण करते हैं, किंतु माया की अवधारणा को लेकर इनमें मतवैभिन्न्य दृष्टिगत होता है। श्रीअरविंद के समक्ष अद्वैत वेदांत को स्वीकार करने के साथ ही मायावादी सकल्पना की समुचित व्याख्या प्रमुख चुनौती थी। यही कारण है कि श्रीअरविंद और उनके अनुयायियों ने अपनी मायावादी सकल्पना के पोषण एवं संरक्षण के लिए शंकर की मायावादी सकल्पना का खण्डन किया है। ये आलोचनाएँ श्रीअरविंद के ग्रंथों, उनके सदेशों और पत्रों में मिलती हैं। सर्वप्रथम श्रीअरविंद अद्वैत वेदांत के ब्रह्म की सामर्थ्य और सर्वसत्ता-संपन्न रूप को ग्रहण करते हैं। लेकिन ब्रह्म द्वारा सृजित जगत को माया, भ्रम, मिथ्या के नाम से अभिहित करना या ब्रह्म को जगत से परे कहना आदि बातों को अतार्किक मानते हैं।

उनका मत है कि शकराचार्य के मायावादी सिद्धांत का गहराई से अवलोकन करने पर अनेक समस्याएँ सामने आती हैं। यथा व्यावहारिक अनुभव तथा पारमार्थिक अनुभव में सबंध का न होना पारमार्थिक सत् को निर्गुण अनिर्देश्य एवं सीमाबद्ध मानकर व्यावहारिक जगत् से उसे परे करना, जड़ जगत् को केवल भ्रम या माया के रूप में स्वीकार करना आदि ऐसी ही समस्याएँ हैं। श्रीअरविंद द्वारा शकराचार्य के ब्रह्म और व्यावहारिक जगत् की भिन्नता को मायावाद के आधार पर मान्यता देना, उनके दृष्टिकोण सबंधी अधूरेपन को प्रकट करता है। श्रीअरविंद के समर्थक डॉ. इद्रसेन का कहना है कि शकर का दार्शनिक तर्क, जिसके सहारे वे जगत् को भ्रम सिद्ध करते हैं भौतिकी व्यवहार का अंश होने के कारण स्वयं भी भ्रम के अलावा और कुछ नहीं है। शकराचार्य की यह युक्ति अनेक विरोधों और भ्रमों से भरी है।⁸

डॉ. इद्रसेन का मत है कि आधुनिक दर्शन ने अनुभव को आधार के रूप में स्वीकार किया है। श्रीअरविंद भी अनुभव को महत्त्व देते हैं परंतु शकराचार्य का मायावाद इसके विपरीत व्यावहारिक ज्ञान को ही भ्रममूलक तथा मिथ्या कहता है। शकराचार्य के अद्वैत वेदांत में ब्रह्म और व्यावहारिक जगत् का जो सबंध और स्वरूप निर्धारित किया गया है, वह विरोधाभासी और विवादास्पद है। उसमें अनेक कमियाँ हैं। उनके अनुसार शकराचार्य द्वारा ब्रह्म को निर्विकार एवं शुद्ध चेतनमय तथा जगत् को साकार और जड़ कहकर, उनके परस्पर सबंधों को पूरी तरह नजरअंदाज कर दिया गया है। ब्रह्म को ही सत् मानना और जगत् को माया कहना उचित नहीं है।

श्रीअरविंद कहते हैं कि शकराचार्य द्वारा परम तत्त्व को सर्वसत्तासंपन्न मानते हुए भी, उसे साकार रूप में व्यक्त होने की शक्ति से रहित बताना तर्कसंगत तथा न्यायसंगत नहीं है। यही कारण है कि अद्वैत वेदांत की दार्शनिक मान्यताएँ अधूरी एवं भ्रममूलक हैं।⁹

8 One cannot help challenging the Advaitist to show cause Why his philosophical reasoning regarding the illusionness of the World, being a part of the illusory experience, should not be taken as illusory

फिलासॉफिकल क्वार्टरली 1944 पृष्ठ 77

9 The various analogies used by the Advaitist philosophers to show the relation of the World to Brahman involve Confusion between certain facts of experience They all involve at the last instance, an error of relation or misrelation between facts

वही पृष्ठ 76

श्रीअरविद का तर्क यह है कि यदि शकराचार्य का परमसत् व्यावहारिक जगत की रचना मे असमर्थ है, तो वह सर्वसत्तासपन्न किस तरह माना जा सकता है। शकराचार्य यद्यपि मानते हैं कि ब्रह्म एकमात्र सत् है लेकिन वे ब्रह्म को पूरी तरह निर्गुण भी नहीं कहते हैं। वस्तुतः ब्रह्म वह है, जिसमे सबकुछ समाहित रहता है। सपूर्ण सासारिक वस्तुएँ उसी की अभिव्यक्ति हैं साथ ही उसी का अंश भी हैं। अद्वैत वेदात के विचारो की साम्यता पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा से हैं। उन्होने भी एकमात्र पारमार्थिक सत् की सत्ता को स्वीकार किया है। इसके साथ ही पारमार्थिक सत् को व्यावहारिक सीमा से परे मानते हुए उसे निर्गुण कहा है। स्पिनोजा के अनुसार पारमार्थिक सत् सर्वशक्तिमान तथा अनेक गुणो से युक्त है। श्रीअरविद ने शकराचार्य के परम ब्रह्म को निराकार या निर्गुण और व्यावहारिक जगत को माया या मिथ्या के रूप मे स्वीकार नहीं किया है।

श्रीअरविद का मानना है कि शकराचार्य द्वारा ब्रह्म को अद्वितीय कहना वदतोव्याघात है। यदि ब्रह्म को अद्वितीय और परम स्वीकार भी कर लिया जाय तो इससे माया के अस्तित्व पर प्रश्नचिह्न लग जाता है। माया को स्वीकार कर लेने पर ब्रह्म की सत्ता का खण्डन होता है। इस द्वंद्व को समाप्त करने के लिए शकराचार्य ने माया की वास्तविक सत्ता को ही अस्वीकृत कर दिया है। व्यावहारिक जगत के प्रत्यक्ष अनुभवो को माया के विकल्प के रूप मे स्वीकार कर लिया जाय, तब इसे हम सत् के रूप मे स्वीकार नहीं कर सकते हैं। इसीकारण इसे अनिर्वचनीय नाम से अभिहित करते हैं। यहाँ पर श्रीअरविद के समर्थक डॉ इद्रसेन का मानना है कि माया का अनिर्वचनीय नाम माया के वास्तविक रूप की अज्ञानता का द्योतक है। यह अद्वैत वेदात की कमी का परिचायक है। वही श्रीअरविद के अनुसार, शकर इसके समर्थन मे चाहे कितना ही शब्दजाल या तर्कजाल रच ले, वस्तुतः मायावाद कुछ भी व्याख्या नहीं कर पाता है। यह केवल अनिर्वचनीय का एक मानसिक सूत्र है। उसके लिए अनंत की शक्ति केवल भ्रमात्मक शक्ति बन जाती है और यह विश्व अनवधारणीय रह जाता है - विश्वव्यापी पागलपन का एक रहस्य, अनंत की शाश्वत मूर्छना बनी रहती है।¹⁰

श्रीअरविद ने शकराचार्य द्वारा जगत को असत् मानना तथा इसे माया का खेल अथवा मिथ्या कहना असंगत सिद्ध किया है। उनके अनुसार, अनुभवजनित वस्तुओं की सत्ता को भ्रम नहीं माना जा सकता, क्योंकि भ्रम और सत् दोनों का ही आधार अनुभव है और जिस सत्ता का अनुभव होता है उसे भ्रम कैसे कहा जा सकता है? इस असंगति को दूर करने के लिए शकराचार्य ने व्यावहारिक जगत की सत्ता को स्वीकारते हुए भी उसे असत् माना है। उनका मत है कि जिस प्रकार जाग्रत अवस्था के पूर्व तक स्वप्नावस्था की वस्तुओं की सत्ता रहती है लेकिन जागने के बाद स्वप्नावस्था की वस्तुओं का अस्तित्व समाप्त हो जाता है। ठीक इसी तरह पारमार्थिक सत्ता के ज्ञान के पूर्व तक व्यावहारिक जगत सत् रहता है लेकिन अनुभूति होने के बाद व्यावहारिक जगत की सत्ता का भ्रम समाप्त हो जाता है। श्रीअरविद मानते हैं कि व्यावहारिक वस्तुओं का अनुभव होता है तथा अनुभव ही असत् और सत् का आधार है। अतः अनुभवगम्य होने पर भी जगत को माया कहा जाना विवेकपूर्ण नहीं है।

श्रीअरविद का तर्क है कि यदि जगत को भ्रम या माया मानेंगे, तो ब्रह्म के साथ ही साथ भ्रम की सत्ता भी आवश्यक माननी होगी।¹¹ शकराचार्य का अभिमत है कि अज्ञान की अवस्था में भ्रम का अस्तित्व रहता है तथा ज्ञान की प्राप्ति के साथ ही उसका विनाश हो जाता है। ब्रह्म ही एकमात्र सत् है। इस सदर्भ में श्रीअरविद के अनुयायियों का आरोप है कि शकराचार्य के मायावाद में अनेक कमियाँ हैं, जो यह इंगित करती हैं कि इस स्थापना में विरोध अवश्य है तथा इनका उचित समाधान करने में शकराचार्य असमर्थ हैं। श्रीअरविद ने इन विरोधों के परिशमन हेतु समन्वयवादी दृष्टिकोण अपनाया है। जिसप्रकार छह अधो और एक हाथी की कथा में जिस अधे ने हाथी के जिस अंग का स्पर्श किया, उसने हाथी का उसी रूप में वर्णन किया। किसी ने पैरों के स्पर्श से हाथी को स्तम्भवत् कर्ण की दृष्टि से सूपवत् बताया। इन अधो के माध्यम से हाथी का स्वरूप भिन्न-भिन्न तथा परस्पर विरोधी जान पड़ता है। इनका निराकारण वही कर सकता है जो हाथी का पूर्णतः द्रष्टा है। वही इन अधो के विरोधों को शांत कर सकता है। इसी भाँति ब्रह्म विषयक समस्त विचारधाराएँ

11 If the world is an illusion then the illusion in some sense is

एकागी है। इनमे समन्वय पूर्णतः द्रष्टा मनीषी ही ला सकता है। डॉ. इन्द्रसेन ने श्रीअरविंद को इसीप्रकार का समन्वयवादी द्रष्टा माना है तथा उनके दर्शन में ही शंकराचार्य के दर्शन के विरोधों का शमन संभव बताया है।¹²

श्रीअरविंद का मानना है कि शंकराचार्य के अद्वैत वेदांत में दो संघर्षपूर्ण एवं विरोधी बातें एक साथ कही गयी हैं। एक ओर तो ब्रह्म को आत्मगम्य एवं पारमार्थिक कहा गया है, वहीं दूसरी ओर बुद्धिगम्य तथा व्यावहारिक जगत् का कर्त्ता भी बताया गया है। शंकराचार्य के ब्रह्म को अद्वितीय शुद्ध, अनभिव्यक्त सत् के रूप में स्वीकारना उचित नहीं है। निराकार ब्रह्म साकार रूप में भी व्यक्त होता है। इसलिए ब्रह्म के साथ ही व्यावहारिक जगत् को भी सत् के रूप में स्वीकार लेना तर्कसिद्ध है। जिस क्षण मानव जगत् से परे ब्रह्म के सम्मुख होता है उस क्षण के बाद भी जगत् की सत्ता है। वस्तुतः चेतना हेतु जगत् की सत्ता अधिक समय तक नहीं होती है। जब हल्के-हल्के ज्ञान का उद्घाटन होने लगता है तब चेतना द्वारा एकमात्र ब्रह्म की ही अनुभूति होती है। समस्त जगत् उसके अंश के रूप में अनुभूत होने लगता है। इसीकारण जगत् को असत् माना गया है। वस्तुतः ब्रह्म ज्ञान होने पर भी व्यावहारिक जगत् की सत्ता समाप्त नहीं होती है और सुदृढता से ब्रह्म में अवस्थिति, उसकी अभिव्यक्ति के कारण प्रतीत होती है।

अद्वैत वेदांत में शंकराचार्य ने संपूर्ण व्यावहारिक जगत् को 'अनिर्वचनीय' कहा है, साथ ही तर्कों एवं इंद्रियों के माध्यम से दृष्ट तथा पुष्ट जगत् को असत् कहा है। डॉ. इन्द्रसेन की यहाँ टिप्पणी है कि शंकराचार्य एक कदम और आगे नहीं जा सके, जहाँ कि निर्गुण ब्रह्म आत्म-विकसित तथा आत्म-अभिव्यक्त सत् की एकता में अवलोकित है। यह ऐक्य ही समस्त सत्ताधारियों की अंतरात्मा का सर्वस्व है।¹³

12 Sri Aurobindo's philosophy has been illuminating not only in that that it presents a satisfying view of life and existence by itself, but also in that that is reconciles and offers convincing relative justifications for other important philosophical systems

फिलासाफिकल क्वार्टरली 1944 पृष्ठ 82

13 Sri Aurobindo emphatically affirms, involves a vision of the integral Reality, the Nirguna Brahma and the world perceived in the unity of a self evolving and self revealing Absolute. The integral unity of total existence is the essence of his intuition

वही, पृष्ठ 83

श्रीअरविद ने अपनी पुस्तक 'दि लाइफ डिवाइन' में जीवन और सत्ता के सबंध में व्यवस्थित ढंग से विचार किया है। उन्होंने व्यावहारिक प्रयोजना में सीमित तर्क प्रयुक्त किया है, लेकिन जब सत्ता के पूर्ण रूप के बारे में बात की जाती है, तब ऐसे सीमित तर्कों से काम चलने की गुजाइश नहीं रहती। इस स्तर पर अपरिमित तथा असीमित तर्क अपेक्षित हैं। श्रीअरविद का मानना है कि बाह्य जागतिक वस्तुओं के संपर्क से प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति होती है। प्रत्यक्ष के माध्यम से तर्क सिद्ध होता है जिससे मानव भूत-भविष्य, दूर समीप को देखने तथा समझने की क्षमता प्राप्त करता है। तर्क मानव की वह विशेषता है जो अन्य जीवधारियों से उसे पृथक् करती है। यह तर्क भी पूर्ण ज्ञान प्राप्त होने पर बधन तुल्य लगता है।¹⁴ सीमित तर्क द्वारा असीमित तर्क की ओर अग्रसर होना ही योग कहलाता है। मानव को सीमित तर्क से प्रत्यक्ष एवं सादृश्य के आधार पर तात्कालिक ज्ञान की प्राप्ति होती है। पूर्ण सत् को सीमित तर्क द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता। यह अपनी पूर्णता तथा असीमता के कारण तर्क द्वारा प्राप्त नहीं किया जा सकता। अतः पारमार्थिक सत् का आकलन बौद्धिक चेतना से नहीं, बल्कि आध्यात्मिक अंतःकरण से संभव है। सीमित विचारों से पारमार्थिक सत् की प्राप्ति असंभव है। उनके द्वारा पूर्ण सत् को प्राप्त करने का प्रयास अनुचित है।

श्रीअरविद की उक्ति है कि पारमार्थिक सत्ता अधविश्वास मात्र नहीं है। इसके पीछे स्वयं का असीमित तर्क काम करता है। यद्यपि व्यावहारिक जीवन में यह कुछ कठिन लगता है पारमार्थिक सत् के अनुसार, पूर्ण से पूर्ण निकाल लेने पर पूर्ण ही शेष रहता है।' इसे व्याख्यायित करते हुए श्रीअरविद कहते हैं कि सर्वव्यापी सत्ता की एकता का मौलिक तत्त्व ही नियामक तत्त्व है। असीमित तर्क परंपरागत तर्क का अतिक्रमण करता है। यह स्वयं को सीमित तत्त्व पर आश्रित नहीं रखता है। यह वास्तविकता को अपनाता है तथा समस्त वस्तुओं की सत्यता को वास्तव सत्ता के परिप्रेक्ष्य में देखता है। यह स्वयं को पृथक्-पृथक् अंश में नाम, रूप तथा आकार में नहीं प्रस्तुत करता। इनका विस्तार साधारण जीवन के

14 Such knowledge is conceivable and would be superior to the patched up knowledge We have ordinarily to be content with

अनुभवों की विषमताओं के शमन करने तक है। पूर्ण सत् की पारमार्थिकता इन विरोधों के शमन के उपरांत ही संभव है।¹⁵

शंकराचार्य के विपरीत श्रीअरविंद ने सत्ता की समस्त समस्याओं को मुख्यतः समन्वय की समस्या माना है। सामंजस्य तथा समन्वय द्वारा ही समस्त व्यावहारिक जगत का विकास हो सकता है। यह समन्वय ही उनके दर्शन का स्वयंसिद्ध सिद्धांत है। यह पूरा विश्व समन्वित रूप में पूर्ण सत् ही है। संपूर्ण व्यावहारिक जगत का अधिष्ठान पूर्ण, निर्विशेष, परमसत् के रूप में ही स्वीकार्य है। निर्विशेष एवं अनंत होने के कारण यह स्वरूप अनिर्देश्य है। इसी कारण शांत तथा निर्वचनीय मन-बुद्धि के माध्यम से अनिवर्चनीय तथा अचित्य है। यह सत्ता परिभाषा और बुद्धि से परे है। मानव मस्तिष्क द्वारा उत्पन्न भाषा के माध्यम से अवर्णनीय है। श्रीअरविंद ने अद्वैत वेदांत का विरोध करते हुए कहा कि परमतत्त्व को न तो नेति नेति कह कर सीमित किया जा सकता है और न इति-इति कहकर विशेष गुण तथा दोष से संयुक्त किया जा सकता है।¹⁶ इसका अर्थ यह कदापि नहीं है कि ब्रह्म मन या बुद्धि के माध्यम से ज्ञेय नहीं है। वह हमसे अभिन्न है इस दृष्टिकोण से वह स्वतः प्रमाणित है और ज्ञान की अतिमानसिक अवस्था से ही ज्ञेय है।¹⁷ अर्थात् पारमार्थिक सत् ऐक्य ज्ञान का विषय है तथा विशुद्ध आत्मा द्वारा अनुभूत होता है। यह पारमार्थिक सत् ही ब्रह्म है। किंतु यदि ब्रह्म शाश्वत, सर्वव्यापी नित्य, अनंत है तो अनित्य, सीमित तथा परिवर्तनशील व्यावहारिक जगत को सत्य कैसे मान ले? यहाँ पर श्रीअरविंद का तर्क है कि सर्वव्यापी ब्रह्म संपूर्ण जगत में विद्यमान है। समस्त अनित्य तथा सीमित प्रतीत होने वाली

15 This reason, which proceeds in full consciousness of the necessary original Unity of things and seeks to discover relations amongst them in the light of that Unity is Sri Aurobindo's spiritual and supramental reason. It is his logic of the Infinite

फिलासाफिकल क्वार्टरली 1944, पृष्ठ 87

16 It is undefinable and inconceivable by finite and defining mind, it is ineffable by a mind created speech, it is describable neither by our negations नेति नेति—for we can not limit it by saying it is not this it is not that, nor by our affirmations, for we cannot fix it by saying it is this it is that इति इति

श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन भाग 2, पृष्ठ 41

17 वही पृष्ठ 322

वस्तुएँ वस्तुतः असीमित नित्य तथा शाश्वत हैं। आवश्यकता इस बात की है कि इन प्रतीतियों को भ्रम या मिथ्या न मानकर इनकी गहराइयों में जायें। इस सत्य को हमें स्वीकारना होगा कि ब्रह्म नानारूपात्मक घटनाओं व्यक्तियों एवं वस्तुओं में समाहित है। इस दृष्टिकोण के विकास के साथ ही संपूर्ण जागतिक विश्व एकमेव ब्रह्म में दृष्टिगत होगा और अनेकता का अंत हो जायगा। इस अवस्था की उत्पत्ति ही मुक्ति है। इसके लिए ब्रह्म को सर्वव्यापी अक्षर चैतन्य के रूप में अनुभव करने के पश्चात् हमें और भी आगे ब्रह्म ज्ञान का विकास करना है। जब मानव उस अक्षर, अनित्य परमतत्त्व को क्षणिक जगत में गतिशील दैवी शक्ति के रूप में समझ लेता है, तभी हमारा ब्रह्मज्ञान पूर्ण होता है।¹⁸

श्रीअरविंद का ब्रह्म ही पारमार्थिक ब्रह्म है लेकिन यदि यह मान लिया जाय कि ब्रह्म शुद्ध सत् है असीमित है, तो वह जड़-चेतन रूप में संपूर्ण विश्व में किस प्रकार अभिव्यक्त हो सकता है? वस्तुतः ब्रह्माण्ड असत् नहीं है। यदि यह सत् है तो इसका रचयिता कौन है? इसके उत्तर में श्री अरविंद का कहना है कि परम ब्रह्म अद्वितीय शक्ति है। इसके अतिरिक्त किसी अन्य की सत्ता को स्वीकार करना, एक बड़ी भूल होगी। यही अद्वितीय सत् स्वयं को संपूर्ण ब्रह्माण्ड में अभिव्यक्त करने की सामर्थ्य रखता है। जगत उसी में समाहित है। परंतु जगत को सत् मान लेने पर पहला प्रश्न यही होता है कि जब जगत में अज्ञान है तो इसे ब्रह्म की सृष्टि किस प्रकार मानी जाय? श्रीअरविंद कहते हैं कि जगत तथा इसकी अपूर्णता से भी जगत सृष्टि में एक प्रयोजन दिखता है। चेतना के विभिन्न स्तर दिखते हैं – निश्चेतन जड़ से क्रमशः अधिक-से-अधिक चेतना की अभिव्यक्ति विभिन्न जीवधारियों में दिखायी देती है। ऐसी स्थिति में जगत को प्रयोजनहीन के बजाय माया या मिथ्या कहना, उसे एक ही पारमार्थिक सत्ता का आत्मविस्तार और आत्मनिर्धारण मानना, अधिक उचित प्रतीत होता है।¹⁹

श्रीअरविंद आलोचना करते हुए कहते हैं कि शंकराचार्य के मायावाद में परमब्रह्म निराकार, निर्विकार आदि रूपों में रहता है, जबकि जगत को विकारी, साकार तथा जड़

18 अभयचंद्र भट्टाचार्य श्रीअरविंद दर्शन पृष्ठ 84 85

19 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 30

कहा गया है। इन विरोधी भावों में सामंजस्य लाने में शंकराचार्य असमर्थ रहते हैं। श्रीअरविंद के अनुसार अद्वैत के लिए सभी प्रकार की सत्ता में ऐक्य होना परम आवश्यक है। वस्तुतः पारमार्थिक सत्ता में अत और बाह्य दोनों स्तरों में कोई भेद नहीं है। अतः जगत् पारमार्थिक सत् की अभिव्यक्ति के रूप में माना जा सकता है। पारमार्थिक सत् समस्त सीमाओं से परे है अर्थात् इसे असीमित माना जा सकता है। परन्तु सीमाओं से परे होने पर भी यह आत्मसीमित है। इसीलिए डॉ. इड्रसेन कहते हैं कि ब्रह्म में आत्मनिर्धारण को अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। जगत् को पूर्ण सत् से पृथक् नहीं, बल्कि उसके आत्मनिर्धारण के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।²⁰

शंकराचार्य ने अद्वैत वेदात् में सृजन या सृष्टि के साथ न्याय नहीं किया है। उनकी यह मान्यता है कि जगत् की रचना में माया-शक्ति के दो कार्य-आवरण और विक्षेप हैं। परोक्ष रूप से ये दोनों कार्य ईश्वर द्वारा ही संपन्न होते हैं। विक्षेप शक्ति के माध्यम से ब्रह्म स्वयं को प्रक्षिप्त करके नामरूपात्मक जगत् की सृष्टि करता है। श्रीअरविंद के अनुसार जगत् माया अथवा अस्पष्ट रहस्य है। प्रायः अद्वैतवाद इस स्थापना से असहमति प्रगट करते हुए जगत् के अस्तित्व को नहीं मानता। यदि यह ब्रह्म की वास्तविक शक्ति है तो जगत् को मिथ्या या माया के रूप में कैसे स्वीकार करेंगे? श्रीअरविंद तर्क देते हैं कि जगत् मिथ्या नहीं है। पारमार्थिक सत् असीमित शक्ति संपन्न है। असीमित शक्ति से सम्पन्न होने के कारण ही वह स्वयं को सीमित रूप में व्यक्त करने की क्षमता रखता है। अतः यह जगत् अनन्त सत्ता की व्यवस्थित रूप में विकसित अनन्त सभावना है।

शंकराचार्य का अद्वैत सिद्धांत मुख्यतः निगमन-आगमन के तर्क को लेकर चलता है, जिसके अंतर्गत अद्वैत सत्ता से समस्त विचारों एवं सिद्धांतों का निर्गमन हुआ है। श्रीअरविंद ने आगमनात्मक पूरक विधि के माध्यम से इसका निर्णय किया है। उनके अनुसार, प्रकृति में विकास के मुख्यतः तीन अवतरण द्रव्य, जीवन तथा मानस मिलते हैं। एक अवतरण दूसरे से उच्च या निम्न अवतरण में गतिमान रहते हैं। वे देखते रहते हैं कि जीवन और मानस

20 Surely selfdetermination cannot be denied to Brahman and the World being not outside the total reality the World can only be conceived as the result of Brahman's Self determination

फिलासाफिकल क्वार्टरली, 1944 पृष्ठ 88-89

अपनी विशिष्टताओं सहित निर्जीव दृश्य के साथ भी सामंजस्य एवं तारतम्य रखे हैं। इस दृष्टि से समस्त प्रकृति में तारतम्ययुक्त विकास की गति पायी जाती है, जिनकी विभिन्न श्रेणियाँ हैं तथा इसमें प्रत्येक श्रेणी एक दूसरे का अतिक्रमण करती हुई उच्चतम निर्माण का प्रयास करती हैं। यह प्रक्रिया भ्रमात्मक न होकर अनुभवात्मक है और विज्ञान के माध्यम से देखी जा सकती है।²¹

श्रीअरविंद ने सामान्य व्यावहारिक जीवन के अनुभवों को गहन प्रत्यावर्तन का विषय माना है। उनका मानना है कि पशु एक जैविक प्रयोगशाला है जिसमें से प्रकृति ने मानव का निर्माण किया है। इसके साथ ही मानव स्वयं एक ऐसी विवेकशील और जीवनयुक्त प्रयोगशाला है जिसके चेतनापूर्ण सहयोग से अतिमानव के निर्माण का प्रयास होता है। अतः हर मनुष्य में भावी विकास की संभावनाएँ तथा उसके सूचक चिह्न पहले से ही विद्यमान रहते हैं। विकास का यह क्रम मात्र मानव तक ही सीमित नहीं है। अतिमानव उसके लिए उच्च श्रेणी का मानव नहीं है बल्कि वह तो अपेक्षाकृत एक नया रूप मात्र है।

श्रीअरविंद ने अद्वैत वेदात के भ्रम सिद्धांत का भी बार-बार खण्डन किया है। इस सिद्धांत के आधार पर शंकराचार्य की भ्रमावस्था में आरोपित वस्तु को न असत् माना जा सकता है न अनिर्वचनीय। वह वस्तुतः स्मृति रूप संस्कार है जो अन्यत्र कही सत् हो सकता है, किंतु वर्तमान में सत् नहीं है। यदि वह असत् रहता तो उसका अध्यारोप असंभव होता। इसीप्रकार सर्प अन्यत्र सत् है लेकिन रज्जु में उसका अध्यारोप मिथ्या है। यदि यह मान भी ले कि जगत काल्पनिक मस्तिष्क एवं संस्कारों की देन मात्र है तो फिर प्रश्न इसकी उत्पत्ति का उठता है। यदि संपूर्ण जगत भ्रम है तो यह मानसिक नहीं होगा, क्योंकि इसको उत्पन्न करने वाली सांसारिक वस्तुएँ हैं। इसीलिए जगत को सत् मानना आवश्यक हो जाता है। दूसरे यदि जगत भ्रम है तो समस्त मानव उससे जल्दी ही निकलने का प्रयास करेगा। जगत की समस्त नामरूपात्मक वस्तुएँ अद्वितीय ब्रह्म का अलग-अलग रूपों में परिणाम हैं। इन सभी अलग रूपों में वह अपूर्ण तथा अज्ञानस्वरूप दृष्टिगोचर होता है। इसी से श्रीअरविंद

21 The whole nature is then one continuous evolving process with distinct stages, each succeeding one showing a higher organisation. So far it is all empirical science conceives it

ने ब्रह्म को सर्वसत्तासपन्न सर्वव्यापी सर्वज्ञ, विभु मानने के साथ ही भौतिक जगत में अभिव्यक्ति रखने की क्षमता से भी परिपूर्ण माना है। पारमार्थिक सत् के ज्ञान से जगत भ्रम रूप में आभासित न होकर पूर्णता से युक्त एवं उसमें समाहित प्रतीत होता है।²²

पुनश्च, श्रीअरविद इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जगत भ्रम या मिथ्या नहीं है, किंतु यह प्रश्न कि अद्वैत सिद्धांत की माया क्या समस्त दोषों से मुक्त है? यह एक छल-प्रश्न दोष से पूरित युक्ति है, क्योंकि इसे न तो 'हाँ' से और न ही 'ना' से व्याख्यायित किया जा सकता है। आध्यात्मिक चेतना की एक विशेष अवस्था में विभिन्नता और अनेकता से भरा हुआ जगत माया या भ्रम दिखता है लेकिन यह शुद्ध चेतना में अकस्मात् मन के पहुँचने की अवस्था है, जिसमें जड़ तथा चेतन में विरोध प्रतीत होता है। इसके विपरीत एक स्वतंत्र सिद्धांत के रूप में मायावाद आगे जाने पर अपूर्ण दिखायी देता है। परमसत् वस्तु स्वरूप ब्रह्म वह है जिसे जान लेने पर सबकुछ अवास्तविक और अबोध रहस्य प्रतीत होता है।²³ मायावादियों ने जगत तथा उसके अनुभव को महत्ता नहीं दी है, जो कि ठीक नहीं लगता है। आधुनिक युग में जगत का अनुभव साहित्यिक एवं सांस्कृतिक उपलब्धियों, किसी भी तरह से उपेक्षित नहीं की जा सकती है। यह समस्त माध्यम परमतत्त्व की अभिव्यक्ति होने के साथ ही साथ उस तक पहुँचने के मार्ग भी है। इसलिए जगत को मिथ्या या भ्रम नहीं माना जा सकता है। इस दृष्टि से मायावादी सिद्धांत समीचीन प्रतीत नहीं होता है।²⁴

अद्वैत दर्शन को लेकर अनेक विचारधाराएँ प्रचलित रही हैं। परंतु इस दर्शन को विविध स्तरों पर अभिव्यक्ति प्रदान करने का दुष्कर काम श्रीअरविद ने किया है। इसके साथ

22 डॉ नरेन्द्र सिंह मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा पृष्ठ 31

23 The Brahman, the Supreme Reality, is that which being known, all is known, but in the illusionist solution it is that, which being known, all becomes unreal and an incomprehensible mystery

श्रीअरविद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 469 70

24 Maya Vada's uncompromising rejection of the World and experience is not understandable, its logic is too rigid and exclusive, and its negativist attitude towards individual life and the sum of human culture in general is too foreign to the present day outlook upon life and existence

फिलासाफिकल क्वार्टरली 1944, पृष्ठ 95

स्तरो का उल्लेख श्रीअरविद ने किया है, जिसमे अतिमानस या अतिमानव' विशेष महत्त्व के है। श्रीअरविद का मानना है कि दृश्य जगत मे चेतना विद्यमान है। द्रव्य प्रच्छन्न जीवन और प्रच्छन्न चेतना का एक रूप है।²⁵ इसी तरह मनस भी छिपे मनस से परे उच्च स्तरीय दशाओ का रूप है। श्रीअरविद ने अद्वैत की अवधारणा के विभिन्न स्तरो को विकासवाद से सम्बद्ध करने का प्रयास किया है। डॉ इन्दसेन ने श्रीअरविद के विकासवाद को स्पष्ट करते हुए कहा है कि डार्विन के विकासवाद से श्रीअरविद का विकासवादी सिद्धात पूरी तरह भिन्न है। डार्विन का सरवाइवल आफ दि फिटेस्ट का सिद्धात कमजोर है। इसे आधार मानने से विश्व का विकास पूर्णता के रूप मे मान्य नहीं होता है। श्रीअरविद के अनुसार ऐक्य सत्ता की उच्चतम चेतना सुप्तावस्था मे रहती है। उसका विकास सोद्देश्य होता है। श्रीअरविद का मानना है कि विकास मे आरोह होता है। आरोह के माध्यम से पूर्ण चेतन अवस्था की पुनर्प्राप्ति होती है। यह आरोह आरभ बिंदु तक वापस आने की यात्रा नहीं है। यह ब्रह्म की रचनात्मक क्षमता तथा इच्छा है। संपूर्ण विश्व का एक रचनात्मक स्रोत है, जिसमे क्रमशः, नये नये रूपो का अनुभव होता है। विश्व की समस्त रचनाओ के माध्यम से पूर्ण सत् प्रत्येक क्षण मे स्वयं का नवीनीकरण करता है। इसके अतर्गत पुरानी स्थिति की वापसी निश्चित नहीं है। फिर भी परमसत् तो एक ही है। इन समस्त तर्कों को सीमित तथ्यों के माध्यम से प्राप्त नहीं किया जा सकता। श्रीअरविद ने इसके अवबोधन के लिए असीमित तर्क को ही महत्त्वपूर्ण बताया है।

शकराचार्य के मतानुयायी प्रोफे मलकानी ने श्रीअरविद के अज्ञान के सबध मे दिये गये मत का विरोध किया है। उनका तर्क है कि यदि जगत ब्रह्म के पूर्ण सत् की अभिव्यक्ति है तो अज्ञान इसमे कैसे है? पूर्ण चेतन ब्रह्म एव इसका अवरोधित स्वरूप अचेतन दृश्य, इन दोनों मे सामंजस्य किसप्रकार संभव है? पूर्ण सत् के द्वारा अपूर्णता तथा दुःख की उत्पत्ति किसतरह होती है? इसके उत्तर मे श्रीअरविद ने माना है कि ऐसे विरोधो की उत्पत्ति का कारण सीमित मस्तिष्क है। यहाँ यह विचारणीय प्रश्न है कि यह सीमितता अस्तित्व मे समाहित ही क्यों हुई? श्रीअरविद के लिए इस 'क्यों' का उत्तर देना मुश्किल हो रहा था,

25 In essence matter is a form of veiled life, life a form of veiled consciousness

फिर भी उनके पूर्ण सत् भौतिकीय रूप में सीमित होने के अर्थ को व्यक्तित्व के रूप में, द्रव्य के आकारों के रूप में विशिष्ट जैवीय इकाइयों एवं मानवीय मस्तिष्क के रूप में समझ सकते हैं। अद्वैत की विभिन्न विचारधाराओं में इसी को विभिन्न प्रकार से सिद्ध करने का प्रयास किया गया है। श्रीअरविद भी अद्वैतवादी होने के कारण इन्हीं मार्गों का चयन करते हैं। डॉ. इन्द्रसेन के अनुसार श्रीअरविद का पारमार्थिक सत् स्वयं सामर्थ्य द्वारा सीमित होता है। इसे दोषपूर्ण नहीं माना जा सकता। सीमाओं को महानता की प्राप्ति के साधन के रूप में स्वीकार कर सकते हैं। विभिन्न रूपों में पाप को शुभ के उत्थानात्मक अनुभव की एक घटना के रूप में विवेचित करने का प्रयास किया जाता है न कि पाप, शुभ या पूर्ण की अवहेलना के रूप में। वस्तुतः यह महानतम शुभ और पूर्ण के रूप में ही स्वीकारा गया है।

इस प्रकार अज्ञानता ज्ञान के मृत्यु जीवन के और असमर्थता सामर्थ्य के साधन के रूप में है। मानव की सबसे बड़ी कठिनाई यह है कि अज्ञानता, मृत्यु तथा असमर्थता को अपनी इच्छाओं के अवरोधक के रूप में ही प्रस्तुत करता है। यह आवश्यक है कि तर्क को मनोवैज्ञानिक आश्रय का रूप दिया जाय। इसी कारण श्रीअरविद को बुद्धिवादियों की श्रेणी में नहीं रखा जाता है। श्रीअरविद योग के माध्यम से आंतरिक अनुभवों में परिवर्तन की बात कहते हैं। अतः योगावस्था से पहले सामान्य तौर पर जिसे मनुष्य अवरोध के रूप में देखता रहा है उसे वह योगावस्था में जीवन की परिस्थितियों में हो रहे परिवर्तन के रूप में स्वीकारते हैं। आनंद और कष्ट इंद्रियों की परंपरा है। उनका मानना है कि मानव में सभी तरह के आनंद को उत्पन्न करने की क्षमता है। मानव मस्तिष्क धरातल पर लड़खड़ाते हुए भी गतिमान रहता है और इतस्ततः भ्रमण करता रहता है। वह गहराई में जाने और वहाँ पहुँचने का आदी नहीं है। परिणामस्वरूप आनंद-दुःख, गुण दोष सत् असत् के द्वैत और विरोधों का स्पष्ट अनुभव करता है। डॉ. इन्द्रसेन का मानना है कि मानव की अतरात्मा, समस्त वस्तुओं की समन्वित अतरात्मा के सतत अनुभव में सच्चिदानंद के प्रति जागरूक रहती है। इस तरह का अनुभव ही पाप का वास्तविक चित्र अंकित करता है। यह एक पूर्ण अनुभव है। यदि मानव अपने आंतरिक अनुभव में उचित दिशा लेना सीख ले तो प्रयत्न के माध्यम से इसकी प्राप्ति संभव हो सकती है। यह अनुभव ही पापादि जैसी दुरुह दार्शनिक समस्याओं को हल करने में समर्थ होता है।

श्रीअरविद का मानना है कि अज्ञानता और अशुभ पारमार्थिक सत् के साधन हैं।

पारमार्थिक सत् की आत्मसीमा की अभिव्यक्ति अज्ञानता है। अपने स्वरूप में यह अपने तक सीमित ज्ञान है, जो ऐक्य ज्ञान आत्मचेतना को विस्मृत कर विश्वीय गति के गोपनीय धरातल पर व्यतिरेकी रूप में अवस्थित रहता है। अतः अतिरिक्त रूप में अवस्थित होने के कारण व्यक्तित्व का उत्थान होता है।²⁶ इसके साथ ही यदि व्यक्तिगत उत्थान पूर्ण सत्ता को घनीभूत करने का स्रोत है तो इस अवस्था में आत्मसीमित ज्ञान के रूप में अज्ञानता, ज्ञान को वृहद् स्वरूप प्रदान करने के रूप में विवेचनीय है।

श्रीअरविद के अनुसार विभिन्नताओं द्वारा व्यक्तिगत जीव सतत उत्थानात्मक विकास की ओर बढ़ता रहा है। इसप्रकार विभिन्नता और अनेकता भरा हुआ जगत भ्रम या माया नहीं है। यदि यह कहा जाय कि शंकराचार्य का मायावाद निरापद है, तो श्रीअरविद हों और ना दोनों तरह से अपना मत प्रस्तुत करते हैं। आध्यात्मिक सत् की विशेष अनुभूति की दृष्टि से मायावाद निरापद हो सकता है। इसमें नानारूपात्मक जगत भ्रम-सा प्रतीत होता है। मस्तिष्क अपने कार्यों से स्वयं को विमुख कर लेता है। इस अनुभूति में लीन मानव समस्त ऐंद्रिय सबंधों से रहित हो जाता है। लेकिन श्रीअरविद ने यह स्वीकार किया है कि जब जीवन तथा सत्ता पर दृष्टि डालते हैं मायावाद अपूर्ण प्रतीत होता है। जिसके जानने से समस्त वस्तुएँ ज्ञेय हो जाती हैं वह ब्रह्म है। इसके विपरीत मायावादियों के अनुसार ब्रह्म का ज्ञान होते ही विश्व की अन्य वस्तुएँ असत् हो जाती हैं। श्रीअरविद इसे नहीं मानते हैं। उनके अनुसार मायावादियों द्वारा जगत और जगत सबंधी अनुभव की अवहेलना करना अनुचित है।

माया के विषय में श्रीअरविद से सहमत या असहमत होने के लिए उनके दर्शन की दो धारणाओं पर विचार करना आवश्यक होगा। पहली धारा में अनंत का तर्क है, दूसरी अज्ञान की उत्पत्ति सबंधी अवधारणा है। साधारणतया तर्क द्वारा मायावादियों ने जगत को मिथ्या माना है। लेकिन यह दृष्टिकोण उनके दर्शन की समस्या को समाप्त करने के बजाय उसे उलझा देता है, क्योंकि तर्कशक्ति का प्रयोग व्यावहारिक प्रयोजन के लिए सहायक होता

26 The purpose of such movement of self limitation and exclusive concentration on a single field of cosmic action is, as we can see, to develop individuality

है। इसके माध्यम से सत्ता की पूर्णता पाना असंभव है। इसके लिए अनन्त के तर्क को लेकर चलना होगा। इसी तर्क के आधार पर इस श्रुतिवाक्य को समझने का प्रयास किया जा सकता है कि किस प्रकार पूर्ण से पूर्ण निकालने पर भी पूर्ण ही शेष रहता है।²⁷ अनन्त के तर्क से ही सत्यता का अवबोध स्पष्ट रूप से होता है। सत्यता एक तरह से समग्रता है। इससे ज्ञान पर भी प्रकाश पड़ता है। सत्य क्यो द्विधात्मक है और उसकी अभिव्यक्ति में भेद और अभेद का क्या महत्व है, इसे भी तभी जान सकते हैं।²⁸ इसके साथ ही अज्ञान की उत्पत्ति को जाने बिना ज्ञान के वास्तविक स्वरूप की व्याख्या करना असंभव है। यही कारण है कि श्रीअरविद का सारा विकास यात्रिक अनावरण जैसा प्रतीत होता है। अज्ञानता के साथ ही ज्ञान की महत्ता स्वयं उद्घाटित हो जाती है।

श्रीअरविद ने शंकराचार्य के मायावादी सिद्धांत के विपरीत जगत् को सत् के रूप में स्वीकार किया है। उनका मानना है कि जगत् के प्रत्येक कण में ब्रह्म की अभिव्यक्ति होने से जगत् भी ब्रह्म के समान ही सत् स्वरूप है। यह सच है कि पृथक् रूप में जगत् की सत्ता अधूरी और अज्ञानता से युक्त प्रतीत होती है, लेकिन पारमार्थिक सत् की अभिव्यक्ति तथा उसके समाहित होने के कारण यह भी सत् ही है। श्रीअरविद ने शंकराचार्य के समान ही ब्रह्म को सर्वसत्तासपन्न सर्वव्यापी, निराकार एवं सर्वज्ञ तो माना किंतु इसके साथ ही पारमार्थिक सत् को व्यावहारिक जगत् में अभिव्यक्त होने में सक्षम भी बताया है। शंकराचार्य का ब्रह्म सर्वसत्तायुक्त होने पर भी जगत् में अभिव्यक्त और लिप्त नहीं है। वह संपूर्ण जगत् में अज्ञानतावश ही प्रतीत होता है। ब्रह्मज्ञान के साथ ही जगत् माया या भ्रम रूप में अनुभूत होता है। श्रीअरविद ने इस विचारधारा का तीखे स्वर में विरोध किया है। उनका मानना है कि पारमार्थिक सत् का ज्ञान होने पर जगत् के पदार्थ असत् न होकर अपनी पूर्णता को प्राप्त कर, उसी में समाहित होते हैं।

27 ॐ पूर्णमद पूर्णमिद पूर्णात्पूर्णमुदच्यते ।

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते ॥

ईशावास्योपनिषद्-3

28 एच आर जोकम द नेचर आफ ट्रुथ प्रोफे सगम लाल पाण्डेय द्वारा अनूदित सत्यता का स्वरूप

श्रीअरविद द्वारा की गयी आलोचना की समीक्षा

श्रीअरविद द्वारा शकराचार्य के मायावाद का खण्डन और उनके द्वारा की गयी आलोचना कितनी उचित-अनुचित है इसका आकलन कर लेना आवश्यक है। शकराचार्य ने अपने दर्शन में श्रुति और स्मृति का ही अनुगमन किया है। इन्होंने अलग से कोई ग्रंथ लिखकर अपने सिद्धांत की स्थापना नहीं किया बल्कि उपनिषद् आदि ग्रंथों की व्याख्या करते हुए उन्हें अभिव्यक्त किया है। अर्थात् इन्हीं ग्रंथों के माध्यम से अपने विचारों को समझाने का प्रयास किया है। उपनिषदों में स्पष्ट रूप से जगत् की पारमार्थिक सत्ता को अस्वीकार किया गया है जिसका अनुगमन करते हुए शकराचार्य ने भी जगत् को भ्रम या माया के नाम से अभिहित किया है। श्रीअरविद द्वारा शकराचार्य के मायावाद के खण्डन के विषय में यह कहा जा सकता है कि उनकी आलोचना भ्रमात्मक और तर्करहित है। श्रीअरविद ने स्वयं अद्वैत का अनुगमन किया है। वे अद्वितीय पारमार्थिक सत् को मानते हैं और पारमार्थिक सत् को ही एकमात्र शाश्वत सत् भी कहते हैं।²⁹ इस तरह उन्होंने ब्रह्म की पारमार्थिक सत्ता मानकर उसे ही सर्वसामर्थ्यवान् स्वीकार किया है तथा जगत् को उसी से अभिव्यक्त और उसी में समाहित भी माना है। उन्होंने ब्रह्म से पृथक् जगत् की सत्ता को नहीं स्वीकार किया है। वास्तविकता यह है कि श्रीअरविद अतत् व्यावहारिक रूप में अनुभव जगत् की सत्यता को मान्यता देते हुए, उसे ब्रह्म में निहित और उसी में समन्वित रूप में सत् मानते हैं। शकराचार्य ने भी लगभग इसी तथ्य को माना है और नानाप्रकार की वासनाओं से युक्त जगत् व्यवहार को भ्रम या माया कहा है। उनकी यह मान्यता है कि अद्वितीय पारमार्थिक सत् को ही शाश्वत सत् के रूप में स्थापित करके जगत् या किसी अन्य की सत्ता को स्वीकारना स्वयं का उन्मूलन करना है। श्रीअरविद ने यही किया भी है। वे कहते हैं कि जगत् को जगत् के रूप में ही सत् मानना उचित है। जगत् ब्रह्म में स्थित ब्रह्म ही है।³⁰

29 Brahman is the Alpha and the Omega Brahman is the one besides whom there is nothing else existent

श्रीअरविद द लाइफ डिजाइन भाग 2 पृष्ठ 34

30 But the phans of conseiousness to which the liberated human being arises is not dependent upon the physical world, and the cosmos, which we thus include and are included in is not the physical cosmos But the harmonically manifest being of God in certain great rhythms of His conscious force and self delight

वही पृष्ठ 36

श्रीअरविद ने जगत को सत्ता प्रदान करके यही किया है। यदि श्रीअरविद ब्रह्म की पारमार्थिक सत्ता को स्वीकार करके जगत को उसी में अवस्थित माने होते, तो ब्रह्म एव जगत से सबधित विरोध का शमन हो जाता और श्रीअरविद शकराचार्य के मत का पोषण करते हुए प्रतीत होते। चूँकि शकराचार्य ने जिस जगत को माया या भ्रम कहा, वह व्यावहारिक जगत है। जगत को भ्रम या माया मानकर शकराचार्य ने जगत को आकाश-कुसुम तथा बध्या पुत्र की तरह असत् नहीं माना है। यहाँ माया का तात्पर्य मात्र इतना ही है कि ब्रह्म ही सबकुछ है। यह संपूर्ण जगत ब्रह्ममय है। ब्रह्म ही जगत का कर्त्ता, धर्त्ता तथा सहर्त्ता है।³¹ ब्रह्म से सृजित इस ससार को ब्रह्म से भिन्न मानना शकराचार्य को उचित नहीं लगता। जगत ब्रह्म ही है। अतः बाह्य समस्त व्यवहार में एकमात्र ब्रह्म ही विराजमान है। शकराचार्य ने जगत को माया या भ्रम एक विशेष अर्थ में कहा है। इस तरह श्रीअरविद का जगत सबधी विचार तथा उनके द्वारा की गयी शकराचार्य की आलोचना उचित नहीं प्रतीत होती है।

श्रीअरविद का मानना है कि मायावाद में व्यक्ति की सत्ता नहीं होती है, उसका व्यक्तित्व स्वयं की सत्ता नहीं रखता है व्यक्ति का सारा ज्ञान-अज्ञानमय व्यवहार ब्रह्म ज्ञान के साथ ही असत् हो जाता है। यदि इन युक्तियों की समीक्षा की जाय तो शकराचार्य के विचारों में एक तरह की पूर्णता झलकती है। श्रीअरविद ने मानव की सत्ता को विश्व में स्थान अवश्य दिया है, लेकिन इस विशेष स्थान में भी उसका ब्रह्म से अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है। श्रीअरविद मानव को ब्रह्म द्वारा अभिव्यक्त और उसी में निहित तत्त्व मानते हैं। ब्रह्म ज्ञान के साथ ही मानव स्वयं को उसी की अभिव्यक्ति के रूप में स्वीकार कर लेता है और सच्चिदानन्द की अनुभूति प्राप्त करता है। शकराचार्य के समान श्रीअरविद ने भी मानव की सत्ता को ब्रह्म के अतर्गत ही माना है।³² श्रीअरविद के अनुसार जीव का व्यावहारिक

31 तद ब्रह्म सर्वज्ञ सर्वशक्ति जगदुत्पत्ति स्थिति लय कारण वेदातशास्त्र देवावगम्यते कथम् समन्वयात्।

ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 1 1 4

32 Our false consciousness of existing only by Selflimitation, by rigid distinction of ourselves from the rest of being and becoming is transcended, our identification of ourselves with our personal and temporal individualisation in a particular mind and body is abolished

श्रीअरविद द लाइफ डिवीजन भाग 2, पृष्ठ 333

अस्तित्व जिसमे वह स्वय को ब्रह्म से पृथक अस्तित्व के रूप में देखता है, अनुचित है। शंकराचार्य भी मानते हैं कि जीव ब्रह्म का ही रूप है।³³ इन तर्कों के आधार पर भी श्रीअरविद द्वारा शंकराचार्य के मायावाद की आलोचना निराधार है।

यदि पारमार्थिक सत् के जगत सबधी अभिप्राय को उसके योग में और मूल्य में वृद्धि का सूचक माने तो वह परमसत्ता नहीं रह जायगी। वस्तुतः परमसत्ता में किसीप्रकार की अपूर्णता की कल्पना नहीं की जा सकती। शंकराचार्य ने अद्वैत वेदात में परमसत्ता में किसीप्रकार की अपूर्णता को नहीं माना है। यह सही है कि जगत में परमसत्ता की अभिव्यक्ति भावात्मक वृद्धि न करके अभावात्मक या निषेधात्मक विकास ही करती है। वास्तविकता यह है कि इसके माध्यम से वह अपने स्वरूप का अन्वेषण तथा परीक्षण करता है। आत्मा का स्वयं के सत् स्वरूप का अवगुठन करना ही आत्मतिरोधान है। इसलिए किसी भी स्तर पर उसकी अनुभूति सत्ता की ही अनुभूति होती है। उसे खो देना सत्ता की अनुभूति को खोना है। आत्मानुभूति खो जाने पर अनात्म की अनुभूति होती है। अद्वैत वेदात में यह अज्ञान भ्रम रूप है। लेकिन श्रीअरविद आत्मतिरोधान को वास्तविक मानते हैं तथा उसे परमसत्ता की महत्वपूर्ण स्थिति के रूप में देखते हैं।³⁴ शंकराचार्य के अद्वैत वेदात के आधुनिक अनुयायियों का मानना है कि श्रीअरविद का ब्रह्मवाद निरपेक्ष सद्वाद नहीं है और इसकी आत्माभिव्यक्ति ब्रह्मवाद के विरुद्ध है।

श्रीअरविद ने पारमार्थिक सत्ता के सात क्रम या स्तर बताया है। यह सभी स्तर शाश्वत तथा सत् हैं। उन्होंने इसे सत्ता का क्रमिक हास या नीचे से ऊपर की ओर क्रमिक विकास के रूप में देखा है। श्रीअरविद ने इस क्रमिक आरोह-अवरोह का कारण आनंद को माना है, जिसके द्वारा समस्त वस्तुओं का सृजन होता है। परंतु यहाँ अनेक समस्याएँ खड़ी

33 What is real in each Jiva is only the universal Brahma itself, the whole aggregate of individualising bodily organs and mental functions. Which in our ordinary experience separate and distinguish one Jiva from another, is the offspring of Maya and as such unreal.

वेदातसूत्र शंकर भाष्य तिबाउत 25 26

34 But while this Ajnana is understood to be quite illusory, Sri Aurobindo's Self oblivion is evidently something quite real and a moment in the life of the Absolute.

फिलासाफिकल क्वार्टरली अक्टूबर 1950 जनवरी 1951 पृष्ठ 96

हो जाती है। पहली समस्या तो यही है कि आनन्द के माध्यम से इन क्रमों का अवतरण मान लेने पर अवतरण शब्द से सादि' होने का अर्थ ध्वनित होता है। इसका अर्थ है कि अवतरण की प्रक्रिया से पहले ब्रह्म सच्चिदानन्द अर्थात् पूर्ण आनन्द स्वरूप था। पूर्ण आनन्द स्वरूप से आनन्द हेतु ही कार्य करने का तर्क सगत नहीं जान पड़ता है। अपने पक्ष में श्रीअरविद यदि कहे कि यह विरोधाभास मात्र व्यावहारिक जीवन में ही दिखता है पारमार्थिक स्तर पर इसका अस्तित्व नहीं है तो फिर यह शंकराचार्य के मायावादी सिद्धांत से अलग कहाँ हुआ? दूसरी ओर, श्रीअरविद द्वारा इसके विपक्ष में प्रस्तुत विरोध सामान्य जीवन का ही विरोध कहा जा सकता है। आनन्द से आनन्द के लिए सृष्टि का सृजन सबधी श्रीअरविद का मत मान लेने पर दूसरी समस्या यह उठती है कि यदि ऐसा है तो ससार को दुःखो से रहित होना चाहिए। जबकि अधिकांश दार्शनिकों ने ससार को दुःखमय ही बताया है। ससार में अनेक दुःख हैं। सारा जीवन कष्ट तथा निराशा से परिपूर्ण है। इनकी अधिकता के कारण ही मानव-मन सर्वदा अशांत रहता है। शंकराचार्य भी इसे मानते हैं और इसकी निवृत्ति हेतु मोक्ष का मार्ग बताते हैं। उनके विचारों में वेदोपनिषद् का प्रभाव मिलता है जो अद्वैत की स्थापना और व्यावहारिक जगत का खण्डन करता है। व्यावहारिक स्तरों पर स्थापित दुःखों से परे जाकर पारमार्थिक स्तर पर अग्रसरित होने का मार्ग बताता है। श्रीअरविद ने भी आनन्द से जगत की रचना को स्वीकार किया है और सासारिक सुख-दुःख के सबंध में शंकराचार्य की ही भाँति अपने विचार व्यक्त किया है। श्रीअरविद का मानना है कि सुख एवं दुःख सापेक्ष अनुभव हैं, लेकिन आनन्द तो निरपेक्ष तथा निर्विरोध है। सुख-दुःख व्यापक आनन्द में समाहित हैं। फिर भी इन्द्रिय बोध के स्तर पर ही सुख तथा दुःख की अशांत अनुभूति होती है। अतिमानस स्तर पर केवल आनन्द की ही असीम और निर्विरोध अनुभूति होती है। इसतरह श्रीअरविद के दर्शन में भी किसी न किसी रूप में व्यावहारिक जगत के असत् होने की सभावना को ही प्रगट किया गया है।

श्रीअरविद का यह भी मानना है कि पारमार्थिक सत्ता अनेक सभावनाओं से युक्त है। इन्हीं से वह व्यावहारिक जगत में वास्तविक रूप धारण करती है। पारमार्थिक सत् का एक ऐसी शक्ति से संपन्न होना आवश्यक है जिससे जगत की रचना का कार्य संपादित हो सके। प्रोफे मलकानी ने यहाँ विरोध प्रगट करते हुए कहा है कि वस्तुतः अविभाज्य तथा सरल सत् ही अनंत है। यह व्यक्त नहीं हो सकता है क्योंकि यह नित्य सिद्ध है। माया

द्वारा सत्यता को नहीं मापा जा सकता। वह मात्र असत्य को ही प्रस्तुत करने का कार्य करती है और अनन्त या असीम को सीमित कर देती है। सृष्टि प्रक्रिया के माध्यम से सत्य का साक्षात्कार नहीं होता अपितु अध्यास प्रक्रिया को रचा जाता है। श्रीअरविंद सृष्टि प्रक्रिया द्वारा स्वयं प्रकाश की विधि बताते हुए अध्यास को ज्ञान मार्ग मानने की भूल करते हैं।³⁵

पारमार्थिक सत् से द्रव्य की ओर जाना अवरोह तथा द्रव्य से पारमार्थिक सत् की ओर बढ़ना आरोह है। लेकिन श्रीअरविंद द्वारा इसे दर्शन का रूप दिया जाना कुछ अस्पष्ट-सा है। यदि मान ले कि यह मात्र पिष्टपेषण है तो भी ठीक नहीं। श्रीअरविंद स्वयं पारमार्थिक सत् द्वारा जगत की अभिव्यक्ति अनिवार्य नहीं मानते हैं। उन्होंने स्वीकार किया है कि पारमार्थिक सत् व्यावहारिक जगत की अभिव्यक्ति करने अथवा न करने के लिए स्वतंत्र है।³⁶ उसे किसी तरह की बाध्यता नहीं है। लगभग इसी तरह जगत को अभिव्यक्त करने की अबाध्यता को शंकराचार्य ने भी स्वीकार किया है। उनका मानना है कि ब्रह्म व्यावहारिक जगत से परे शाश्वत सत् है तथा इस अवस्था में जगत की सत्ता भ्रमात्मक रहेगी। यदि इसे भ्रम न माना जाता तो ब्रह्म को जगत में अभिव्यक्ति करने की बाध्यता, श्रीअरविंद द्वारा स्वीकारना विरोधपूर्ण हो जाता। यहाँ पर भी शंकराचार्य के मायावाद के खण्डन में श्रीअरविंद का मत उपयुक्त नहीं प्रतीत होता है।

श्रीअरविंद के विकासवाद के सिद्धांत में भी विरोधाभास है। उनके द्वारा विकासवाद को पूरी तरह यात्रिक कहना सगत नहीं है। इससे बचने के लिए श्रीअरविंद आध्यात्मिकता की शरण में गये फिर भी उनका विकासवाद यात्रिक होने से बच नहीं पाया। विकासवाद में, जो पहले से दृष्टिगत नहीं है उसके सृजन का कोई न-कोई कारण अवश्य है। उन्होंने यहाँ लीलावाद का सहारा लिया। प्रोफे मलकानी ने श्रीअरविंद के लीलावाद पर टिप्पणी करते हुए कहा है कि लीला के सप्रत्यय का भी परमसत्ता के सप्रत्यय से कोई स्पष्ट सामंजस्य नहीं दिखता है, क्योंकि यह परमसत्ता को एक सघर्षरत मानव बना देता है। यह

35 फिलासाफिकल क्वार्टरली अक्टूबर 1950 जनवरी 1951 पृष्ठ 96

36 The Absolute cannot indeed be bound in its nature to manifest a cosmos of relations, but neither can it be found not manifest any cosmos

श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन भाग 2 पृष्ठ 569

पूर्णत नृतत्वारोप है। मानव परमसत्ता को पहले एक मनुष्य बनाता है, फिर उसकी लीला की कल्पना करता है।³⁷

शकराचार्य ने समस्त भौतिक पदार्थों को अस्वीकार कर दिया है। उनका कहना है कि आत्मानुभूति में भौतिक पदार्थों से बाधा उत्पन्न होती है। लेकिन श्रीअरविद ने इसका विरोध करते हुए ब्रह्म की पूर्ण अभिव्यक्ति में सभी स्तरों के समान रूप से विकसित होने की बात कही है। वस्तुतः जीवन की समस्त दिशाएँ अलग अलग महत्त्व रखती हैं। जगत की समस्त वस्तुओं का समग्र विकास करना विशेष रूप से महत्त्व रखता है। जितना व्यष्टि का विकास आवश्यक है, उतना ही समष्टि का भी विकास जरूरी है। श्रीअरविद ने व्यष्टि और समष्टि के सश्लेषणात्मक विकास को आवश्यक बताया है। इसी सश्लेषणात्मक विकास में व्यक्ति के विभिन्न पक्षों और स्तरों के साथ प्रकृति के भी सभी अंगों का साथ-साथ विकास होता है। श्रीअरविद ने समन्वयात्मक विकास को ही 'सश्लेषणात्मक योग' कहा है। इस योग की प्राप्ति के बाद मानव दिव्य लोक में पुनर्जन्म प्राप्त करता है। परन्तु ध्यातव्य रहे शकराचार्य का योग पूर्ण योगावस्था की प्राप्ति कराने में अक्षम है। समस्त सासारिक पदार्थों में ईश्वरीय अभिव्यक्ति का अनुभव करने के साथ ही इस अनुभूति के लिए मानव को बाह्य जगत की अपेक्षा अंतर्जगत की ओर उन्मुख करता है। यहाँ बाह्य पदार्थों की उपयोगिता और आकर्षण के स्थान पर आत्मानुभूति को अधिक महत्त्व दिया जाता है। श्रीअरविद द्वारा वर्णित दिव्य जगत की अनुभूति प्रत्येक व्यक्ति को अलग-अलग होती है। अतिमानस की अवस्था तक पहुँचे आप्त पुरुषों के शब्दों को प्रमाणित करने के लिए आवश्यक है कि इनमें एक समन्वय स्थापित किया जाय। श्रीअरविद का मानना है कि यदि इनमें समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया भी जाय तो भी यह सामान्य मानव, बुद्धि द्वारा ही स्थापित हो सकता है। श्रीअरविद अतिमानस स्तर के तर्क को सामान्य मानव बुद्धि से परे मानते हैं। ऐसी स्थिति में उनका यह विचार वास्तव में, वदतोव्याघात है। स्पष्ट है कि श्रीअरविद का दर्शन विरोधाभासों से भरा है।

श्रीअरविद ने माना है कि पारमार्थिक सत् स्वयं को अपनी सत्ता के विभिन्न रूपों और शक्तियों में अभिव्यक्त करता है। उसकी समस्त प्रक्रिया में रहस्य परिलक्षित होता है। यहाँ

तक कि एक इद्रजाल भी लेकिन यह दिखाने वाला कुछ भी नहीं कि वह कोई अवास्तविक इद्रजाल है बल्कि यह शाश्वत आत्मज्ञान द्वारा परिचालित होता है।³⁸ यहाँ प्रोफे मलकानी का कथन है कि वस्तुस्थिति इसके ठीक विपरीत है। समस्त इद्रजाल अवास्तविक इद्रजाल ही है। अ-अस्तित्ववान को अस्तित्ववान के रूप में प्रदर्शित करता है। यदि कोई इद्रजाल है तो यही है। सामान्यतः ईश्वर एक जादूगर है और उसने ऐसे जगत का सृजन किया है जिसका कोई अस्तित्व ही नहीं है। यदि ईश्वर में जगत किसी तरह विद्यमान है और स्वयं को अभिव्यक्त करने हेतु वह कुछ करता है तो उसे माया का नियंत्रणकारी जादूगर नहीं माना जा सकता क्योंकि उस स्थिति में वह स्वयं माया की एक शक्ति की तरह ही हो जायगा और उसे स्वयं परिवर्तन की प्रक्रिया में जाना पड़ेगा।³⁹ यह उचित नहीं होगा।

इसतरह यदि शकराचार्य और श्रीअरविंद के मतों के पक्ष और विपक्ष का अध्ययन करे तो पता चलता है कि शकराचार्य का मायावाद का सिद्धांत पूर्णतया तार्किक होने के साथ-साथ अकाट्य भी है। श्रीअरविंद द्वारा शकराचार्य के विचारों तथा मतों के खण्डन का कारण मात्र यही है कि उन्होंने मायावादी सिद्धांत को उस रूप में नहीं ग्रहण किया, जिस रूप में शकराचार्य ने अपने अद्वैतवाद की रक्षा हेतु ग्रहण किया था। निरपेक्ष भाव से अध्ययन करने पर श्रीअरविंद के दर्शन में भी दूसरे भावों के साथ उन्हीं तथ्यों या विचारों की छाया मिलती है जो शकराचार्य के दर्शन में पहले से ही स्थापित हो चुके थे। कहा जाय कि श्रीअरविंद ने शकराचार्य के मायावाद के खण्डन द्वारा उनके विचारों को ही किसी न किसी रूप में पुष्ट किया है। ऐसा इसलिए है, क्योंकि एक ओर अद्वैत को ही निरपेक्ष सत् मानना और दूसरी ओर जगत को भी सत् मानना संभव ही नहीं है। श्रीअरविंद भी अपने चिंतन में एक ओर अद्वैतवाद के व्यामोह को छोड़ नहीं पाते हैं और दूसरी ओर, लौकिक जगत को सत् के रूप में परिभाषित करते हैं। इसलिए यदि श्रीअरविंद को अपने दर्शन में अद्वैतवादी मान्यता को स्वीकार करना है तो उन्हें जगत को ब्रह्म की माया-शक्ति का परिणाम स्वीकार करना चाहिए था।

□□□

38 There is nothing to show that it is a magic of the unreal it is rather a self-creation operated by an eternal self knowledge

श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 431-32

39 फिलासाफिकल क्वार्टरली अक्टूबर 1950 जनवरी 1951 पृष्ठ 104

मायावाद की तत्त्वमीमांसीय व्याख्या (शकराचार्य और श्रीअरविद के अनुसार)

अ शकराचार्य द्वारा माया की तत्त्वमीमांसीय व्याख्या

- (I) निरपेक्ष सत् का स्वरूप
- (II) ब्रह्म का पारमार्थिक स्वरूप
- (III) माया द्वारा ब्रह्म के स्वरूप का आच्छादन
- (IV) मायाजन्य जीवात्मा
- (V) मायिक जगत का स्वरूप

ब श्रीअरविद द्वारा माया की तत्त्वमीमांसीय व्याख्या

- (I) पारमार्थिक सत् की तार्किक अभिव्यक्ति
 - (अ) शुद्ध सत्
 - (ब) चित् सत्
 - (स) आनन्दस्वरूप सत्
- (II) अतिमानस की सकल्पना
- (III) मानव की अवधारणा
- (IV) सृष्टि का स्वरूप
 - (अ) अवतरण प्रक्रिया
 - (ब) उत्थान प्रक्रिया

चतुर्थ अध्याय

मायावाद की तत्त्वमीमांसीय व्याख्या

(शकराचार्य और श्रीअरविद के अनुसार)

अ शकराचार्य द्वारा माया की तत्त्वमीमांसीय व्याख्या

शकराचार्य का संपूर्ण दर्शन इस श्लोकार्थ पर आधारित है, ब्रह्म सत्य जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापर । अर्थात् ब्रह्म ही सत्य है। वही सनातन है। जगत मिथ्या है असत्य है। जीव ब्रह्म ही है, उससे अलग नहीं है। ब्रह्म एव आत्मा, वास्तव में, एक है। दोनों परम तत्त्व के पर्यायरूप हैं। जगत प्रपञ्च मात्र है। वह माया की ही प्रतीति है। जीव और जगत दोनों मायाकृत हैं। जिसप्रकार रज्जु की भ्रमवश सर्प के रूप में प्रतीति होती है तथा रज्जु का ज्ञान प्राप्त कर लेने पर सर्प का भ्रम स्वतः समाप्त हो जाता है, उसीप्रकार ब्रह्म, अविद्या या माया के कारण जीव जगत प्रपञ्च के रूप में प्रतीत होता है। निर्विकल्प अपरोक्ष ज्ञान के द्वारा ब्रह्म ज्ञान के साथ ही जीव जगत प्रपञ्च नष्ट हो जाता है। यही आत्मज्ञान की स्थिति है। शकराचार्य का मानना है कि यह संपूर्ण जगत मायावी ईश्वर का खेल है। जगत वास्तविक रूप में तो सत् है लेकिन पारमार्थिक रूप में भ्रम या मिथ्या है। संपूर्ण विश्व में एकमात्र ब्रह्म ही सत् है।

(1) निरपेक्ष सत् का स्वरूप

वस्तुतः सत् क्या है? यह एक विचारणीय प्रश्न है। सत् की व्याख्या करते हुए प्रोफे. सी ई एम जोड का कहना है कि 'विश्व के प्रति साधारण मानव का दृष्टिकोण वस्तुवादी है। वह मानता है कि ससार की अन्य वस्तुओं के साथ ही उसकी भी सत्ता है तथा वे वस्तुएँ

उससे स्वतंत्र है। वह अपनी चेतना को एक प्रकार का प्रकाश मानता है जो अन्य सासारिक वस्तुओं को प्रकाशित करती है। वह उनकी सख्या और प्रकृति को जानने में समर्थ है। उसके लिए वस्तुएँ वैसी ही हैं, जैसी वह देखता है।¹ मैक्समूलर के अनुसार अधिकांश मानव के लिए संपूर्ण दृष्टिगत जगत सत् है।² अतः ससार में जो कुछ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष का विषय है, वही सत् समझा जाता है। इसके विपरीत असत् है।³ लोकमान्य तिलक ने भी माना था⁴ कि बृहदारण्यक उपनिषद् में सामान्यतः जो कुछ दृष्टिगत है वह सत् है।⁵

किंतु सत् विषयक यह सामान्य दृष्टिकोण सही प्रतीत नहीं होता है, क्योंकि यदि दृष्टिगत वस्तुओं को ही सत् मानेंगे तो भ्रातः प्रत्यक्षीकरण और यथार्थ प्रत्यक्षीकरण में भेद नहीं किया जा सकेगा। ऐसी स्थिति में मृगमरीचिका का जल और रस्सी का सर्प कभी असत् सिद्ध होगा ही नहीं। शंकराचार्य ने स्वीकार भी किया है कि कोई वस्तु मात्र इसलिए सत् नहीं है कि वह दिखायी देती है। प्रतिपत्ति तो सत्यत्व तथा मिथ्यात्व की समान रूप से होती है।⁶ यद्यपि शंकराचार्य ने स्वीकार किया है कि मानव के सामने उपस्थित⁷ और दृश्यमान या मूर्तवान⁸ वस्तुएँ ही सत् हैं। यहाँ शंकराचार्य तथा टी एच ग्रीन की सत् की परिभाषा में समानता है। टी एच ग्रीन के अनुसार जो कुछ सत्य है, वह अपरिवर्तनीय है।⁹ इसी प्रकार

1 प्रोफे सी ई एम जोड इंट्रोडक्शन टु माडर्न फिलॉसफी पृष्ठ 6

2 प्रोफे मैक्समूलर थ्री लेक्चर्स आन दि वेदांत फिलॉसफी पृष्ठ 126

3 यदि करण गोचर तदस्तीति विपरीत चासदिति।

केनोपनिषद् शंकर भाष्य 6 12

4 लोकमान्य तिलक गीता रहस्य पृष्ठ 217

5 बृहदारण्यक उपनिषद् 5 14 4

6 न तावत्प्रतिपन्नत्वेन सत्यत्वं वक्तुं शक्यते प्रतिपत्ते सत्यत्वमिथ्यात्वयोः।

श्वेताश्वतर शंकर भाष्य (प्रस्तावना)

7 गीता शंकर भाष्य 2 37

8 सन्मूर्तमसदमूर्तञ्च

प्रश्न शंकर भाष्य 2 5

9 टी एच ग्रीन प्रोलीगोमेना टु एथिक्स पृष्ठ 29

शकराचार्य भी कहते हैं कि सत्य वह है जिसके विषय में हमारी बुद्धि परिवर्तित नहीं होती। अथवा जिसका जो रूप निश्चित है उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता है।¹⁰ ध्यातव्य है कि सत् शब्द से सत्य बना है। व्यापक अर्थ में यह अच्छा चरित्र और अच्छा व्यवहार है¹¹ किंतु पारमार्थिक या तत्त्वमीमासीय अर्थ में यह अपरिवर्तनीय या निर्विकार है। महाभारत में सत् की परिभाषा देते हुए कहा गया है, सत्य वह है जो अव्यय, नित्य और निर्विकार हो।¹²

शकराचार्य के मत को आधार माना जाय तो वस्तु की सत्यता और वास्तविकता को उसके अपरिवर्तित गुणों से निर्धारित किया जा सकता है। वे कहते हैं कि सभी लोगों में एक ही आधार पर दो प्रकार की बुद्धि पायी जाती है।¹³ जैसे जब हम अनुभव करते हैं कि घट है, पट है हस्ति है, तो यह मानते हैं कि एक ओर घट, पट हस्ति आदि का प्रत्यक्षीकरण हो रहा है तथा दूसरी ओर उनके अस्तित्व का भी अनुभव किया जा रहा है। इनमें से प्रथम तो परिवर्तनशील है किंतु दूसरा तद्वत् बना रहता है।¹⁴ यहाँ तक कि मृग मरीचिका के जल के भ्रामक प्रत्यक्षीकरण में भी वह अनुवर्ती बना रहता है।¹⁵ वास्तव में, समस्त अनुभव (आत्मनिष्ठ या वस्तुनिष्ठ) के साथ ही की अनुभूति सम्मिलित रहती है। सारे परिवर्तन, नाम रूप और अनुभव (सत्य हो या असत्य) उन सबमें वह अनुवर्तित है और सभी का आधार है। शकराचार्य के अनुसार, यह परम और सर्वव्यापी अस्तित्व ही वास्तविक और

10 सत्यमिति यद्वपेण यन्निश्चितं तद्वप न व्यभिचरति।

तैत्तिरीय उपनिषद् शाकर भाष्य 2 16

11 भगवद्गीता 17 26 27

12 सत्यं नानाऽव्ययं नित्यमविकारि ।

महाभारत शांतिपर्व 162 10

13 सर्वत्र द्वे बुद्धिः सर्वे उपलभ्यते समानाधिकरणे।

गीता शाकर भाष्य 2 16

14 घट सत् पर नतु सदबुद्धिः ।

गीता शाकर भाष्य 2 17

15 मृगतृष्णिकादौ सदबुद्धिः अनुवर्तमानः।

वही 2 18

परमसत् है। स्वतंत्र अस्तित्व के कारण यह अपरिवर्तनीय है। प्रोफे जी आर मलकानी के अनुसार स्वत अस्तित्ववान वस्तु वैसी ही बनी रहती है जैसी वह है।¹⁶ स्वत अस्तित्ववान वस्तु की प्रकृति सत् होनी चाहिए, वह सभवन (Becoming) नहीं होती है।

सभवन का अर्थ परिवर्तन अथवा परिवर्तन की प्रक्रिया है। यह एक ऐसी प्रक्रिया है जो बिना किसी कारण के नहीं हो सकती। अपरिवर्तित ही कारण रहित होता है। चूँकि परिवर्तन के लिए कारण की और इसके साथ ही कारण के आधार की आवश्यकता होती है जो स्वत अस्तित्ववान कदापि नहीं हो सकता। वस्तुतः सत् और स्वत अस्तित्ववान दोनों एक ही हैं। सभवन की तरह सत् परिणामी भी नहीं हो सकता क्योंकि परिणाम सत् की प्रकृति नहीं है। वह स्वस्वरूप, स्वय अस्तित्ववान और स्वय व्याख्येय है। सत् की व्याख्या असंभव है। उसकी व्याख्या में उसे अपने से भिन्न करना होगा। सत् होने का अर्थ अपरिवर्तनीय होना है। अपरिवर्तनीयता का अर्थ स्वत अस्तित्ववान और स्वत अस्तित्ववान का अर्थ स्वस्वरूप और स्वय व्याख्येय होना है। अतः शंकराचार्य का वास्तविक सत् अपरिवर्तनीय, स्वय अस्तित्ववान स्वस्वरूप और स्वय व्याख्येय सत् है। वही ब्रह्म कहलाता है।¹⁷

(ii) ब्रह्म का पारमार्थिक स्वरूप

ब्रह्म शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत के बृह् धातु से हुई है। बृह् का अर्थ है उगना, उगाना या बड़ा होना। शंकराचार्य के अनुसार धात्वर्थ पर विचार करने से ब्रह्म शब्द का अर्थ चिर शुद्ध स्मरणीय निकलता है।¹⁸ अपनी महानता के कारण ब्रह्म निरतिशय या भूमा कहलाता है।¹⁹ ब्रह्म का यह संबोधन उसके वृहत्तम, पूर्ण तथा अन्य वस्तुओं को

16 प्रोफे जी आर मलकानी द फिलासफिकल क्वार्टरली अप्रैल 1940 पृष्ठ 50

17 डॉ रामस्वरूप सिंह नौलखा आचार्य शंकर ब्रह्मवाद पृष्ठ 89

18 ब्रह्मसूत्र शंकर भाष्य 1 1 1

19 निरतिशय भूमाख्य वृहत्वाद ब्रह्मेति बिद्धि।

केनोपनिषद् शंकर भाष्य 1 5

विकसित करने से सबधित है।²⁰ प्रोफे मैक्समूलर के विचार से 'ब्रह्म' शब्द का मूलार्थ है, वह जो विचार और शब्द के रूप में था सृजन शक्ति अथवा भौतिक बल के रूप में फूट पड़े।²¹ उन्होंने यह सिद्ध किया है कि लैटिन शब्द वर्बम (Verbum), अंग्रेजी शब्द वर्ड (Word) तथा संस्कृत शब्द ब्रह्म एक ही धातु बृह् या बृद्ध् से बना है, जिसका अर्थ है, फूट पड़ना। शंकराचार्य की दृष्टि में ब्रह्म महान, निरपेक्ष स्वतः अस्तित्ववान तथा संपूर्ण सृष्टि का आधार है। यहाँ ध्यान देने की बात यह है कि उन्होंने ब्रह्म शब्द का प्रयोग दो अर्थों में और भिन्न भिन्न रूपों में किया है – एक अर्थ मुख्य है दूसरा गौण। मुख्यार्थ में वह निरपेक्ष सत् है जो पूर्णतः स्वस्वरूप निर्गुण तथा अनिर्वचनीय है। गौण अर्थ में वह ईश्वर के रूप में सगुण ब्रह्म है।

शंकराचार्य ने उपनिषद् द्वारा ब्रह्म के निरूपण में विधि तथा निषेध दोनों को स्वीकार किया है। जहाँ विधि रूप में उसे सबकुछ और समग्र ससार के कारण का मूल कहा है, वही निषेध रूप में न यह न वह दूसरे के बिना एक, देश काल से परे कहा है। यहाँ निश्चित रूप से पहले में सगुण ब्रह्म और दूसरे में निर्गुण ब्रह्म की प्रतिस्थापना की गयी है। शंकराचार्य के अनुसार निर्गुण ब्रह्म सत्, परमार्थ सत्,²² परमार्थ तत्त्व²³ और भूमा²⁴ है। वह नित्य कूटस्थ,²⁵ एकमेव भेदरहित²⁶ हास-वृद्धि रहित अनश्वर,²⁷ अदृश्य, अज्ञेय अग्राह्य, गुणातीत निरवयव, निर्विकार, न भला-बुरा और न छोटा-बड़ा है।²⁸ उसमें देश-काल की परिकल्पना असंभव है क्योंकि वह न यह है और न वह।²⁹ वह महान, अज, अव्यय,

20 श्वेताश्वतर शांकर भाष्य 1 1

21 प्रोफे मैक्समूलर श्री लेक्चर्स आन दि वेदात फिलासफी पृष्ठ 22

22 परमार्थ सत्य ब्रह्म तैत्तिरीय शांकर भाष्य 2 6

23 परमार्थ तत्त्व ब्रह्म गीता शांकर भाष्य 2 59

24 भूमा महन्निरतिशय छांदोग्य शांकर भाष्य 7 23

25 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 3 19

26 वही 4 3 14

27 गीता शांकर भाष्य 2 17

28 बृहदारण्यक शांकर भाष्य 3 8 8

29 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, 4 3 14

अविनाशी अमृत और सब तरह के भय से मुक्त है।³⁰ भूत वर्तमान और भविष्य तीनों काल उसके स्वरूप में प्रवेश नहीं कर पाते हैं। वह पाप-पुण्य से परे और कार्य कारण से रहित है।³¹ जिन उपाधियों के माध्यम से वस्तुओं को समझते हैं, इनमें से कोई उस पर लागू नहीं होती है। वह निर्विशेष होने से अवर्णनीय है।³² इसमें न कोई अवयव है और न विशेषताएँ। यह असग और अससर्गी है तथा निरुपाधिक है।

शकराचार्य द्वारा ब्रह्म को निर्गुण कहने का तात्पर्य वह कुछ नहीं है से कदापि न था। वस्तुतः अस्तित्व के लिए गुण का होना आवश्यक नहीं है। गुण स्वयं में गुणरहित होकर भी अस्तित्ववान् है। यह मान्यता कि गुणों के बिना किसी भी वस्तु का ज्ञान असंभव है गलत है। इस आधार पर तो स्वयं गुणों का अस्तित्व भी नहीं रहेगा। एक गुण के लिए दूसरे गुण, दूसरे के लिए तीसरे पर निर्भर रहना होगा। यह अनावस्था-दोष को जन्म देगा। अतः गुण के यथार्थ ज्ञान हेतु किसी अन्य गुण की आवश्यकता नहीं होगी। ऐसे में ब्रह्म के गुणरहित अस्तित्व की सिद्धि स्वयं ही हो जाती है।

शकराचार्य का मानना है कि किसी वस्तु में गुणों का आरोपण उसे सीमाबद्ध करता है। अनन्त तथा असीम सत्ता को गुणयुक्त मानना असंभव है। असीम ससीम को स्वयं से अलग नहीं कर सकता है, क्योंकि ऐसा करने पर वह असीम न होकर ससीम होगा। असीम होने के कारण उसे समस्त सीमाओं से ऊपर रहना होगा। ससीम चाहे अलग-अलग या एक साथ हो किंतु वह असीम जैसा नहीं हो सकता है। ऐसे में शकराचार्य द्वारा ब्रह्म का निरूपण निषेधात्मक विधि या अलकृत भाषा में करना सर्वथा उचित है। प्रोफे ए सी मुखर्जी के अनुसार, निस्सदेह परमसत् अनिर्वचनीय है, तो भी हम विचारों की उच्च भूमिका में उसका वर्णन परोक्ष रूप से कर सकते हैं भले ही उसका शाब्दिक अर्थ वह न हो, जो उसके बारे में कहा जाता है।³³ शकराचार्य ने भी कहा है कि असत् के द्वारा सत् का वर्णन

30 बृहदारण्यक शाकर भाष्य 14 4 25

31 कठोपनिषद् शाकर भाष्य 12 14

32 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 4 3 14 3 2 16 3 2 11

33 प्रोफे ए सी मुखर्जी दि नेचर ऑफ सेल्फ पृष्ठ 267

हमारी बुद्धि पर अवलंबित है और बुद्धि ही हमारे पास वह साधन है जो वस्तुओं की वास्तविक प्रकृति समझने की क्षमता रखती है।³⁴ उनकी दृष्टि में अस्तित्व या सत् ब्रह्म का विधेयात्मक रूप है। यह अस्तित्व शुद्ध चिदात्मक है, क्योंकि बुद्धि द्वारा अपरिवर्तनीय शुद्ध अस्तित्व को ग्रहण करने पर यह मानव को उसकी चेतना में ही उपलब्ध होता है। बुद्धि को अनुभव में प्राप्त समस्त वस्तुएँ परिणामी, क्षणिक ही लगती हैं। एकमात्र चेतना ही अपरिवर्तनशील तथा सर्वव्यापी प्रतीत होती है। सुषुप्तावस्था तथा जाग्रतावस्था दोनों में यह मौजूद रहता है। मानवीय चेतना की अपरोक्षानुभूति ही इसके अस्तित्व का अनुभव कराती है। शुद्ध चेतना और शुद्ध अस्तित्व दोनों एक ही तत्त्वमीमासीय सत्ताएँ हैं जिन्हें शुद्ध आनंद भी कहा गया है। यदि यह आनंदमय नहीं है तो उसे प्राप्त करने की जिज्ञासा किसी को नहीं होगी। इसके साथ ही ब्रह्म अनंत शक्ति और अनंत ज्ञान से युक्त है। संपूर्ण विश्व का निमित्तोपादन कारण है। इसके निरपेक्ष तथा अद्वितीय होने के कारण संपूर्ण अनुभवात्मक नानारूपात्मक जगत का मूल इसी में व्याप्त है। शंकराचार्य का मानना है कि स्वयं ब्रह्म ही संपूर्ण ससार की रचना करने वाली अनिर्वचनीय शक्ति माया से विभूषित है। यही माया ससार की उपादान और निमित्त कारण है। इस अवस्था में शंकराचार्य उसे सगुण ब्रह्म अपर ब्रह्म या ईश्वर कहते हैं।³⁵

(III) माया द्वारा ब्रह्म के स्वरूप का आच्छादन

शंकराचार्य के अनुसार ईश्वर ससार का स्वामी और कर्मफल देनेवाला है। परब्रह्म के विपरीत अपरब्रह्म या ईश्वर सगुण और साकार है। ईश्वर के लिए ब्रह्म 'शब्द के प्रयोग का एकमात्र कारण यही है कि जब भी ससार की रचना करने वाली अनिर्वचनीय शक्ति माया की उपाधि के साथ ईश्वर को देखते हैं तो उसे ब्रह्म' के सिवा और कुछ नहीं पाते। तब भी इनके स्वरूपों में भेद करते हैं। ब्रह्म शुद्ध सत् व चित् है, जबकि ईश्वर सभूत सत् है तथा दृश्य जगत में जो कुछ भी है, था और होगा, उस सबका तटस्थ द्रष्टा है। उसकी दो

34 गीता शांकर भाष्य 2 16

35 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 4 3 14 1 1 2 (प्रस्तावना)

प्रकृतियों हैं, जिन पर वह शासन करता है - प्रथम जीव तथा द्वितीय ससार की रचना करने वाली माया।³⁶ वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और समस्त ससार का उद्भव, पालन और प्रलयकर्ता है।³⁷ उसका ज्ञान सभी बाधाओं और सीमाओं से मुक्त है। उसे ज्ञान हेतु इन्द्रिय या शरीर की आवश्यकता नहीं है। वह सत्य सकल्प है क्योंकि समस्त ससार के उद्भव, पालन और प्रलय की निर्विरोध शक्ति उसे प्राप्त है।³⁸ ईश्वर वैयक्तिक है, जबकि ब्रह्म, जो निरुपाधिक सत्ता है, अवैयक्तिक है। शंकराचार्य ईश्वर को नारायण, विष्णु पुरुषोत्तम आदि नामों से भी संबोधित करते हैं। यह आस्था है कि भक्तों की रक्षा और दुष्टों के विनाश हेतु ईश्वर करुणावश पृथ्वी पर अवतार लेता है।³⁹ ईश्वर के भक्त और साधक ईश्वर को ही प्राप्त करते हैं किंतु ब्रह्म को प्राप्त होने की बात बुद्धिगम्य नहीं है।

परब्रह्म का ज्ञान पराविद्या कहलाता है और अपरब्रह्म अर्थात् सगुण ब्रह्म का ज्ञान अपराविद्या है।⁴⁰ अपराविद्या में शुभाशुभ तथा अन्य वस्तुओं का ज्ञान है और उसे कभी कभी अविद्या भी कहते हैं।⁴¹ क्योंकि वह निर्गुण और निर्विकार ब्रह्म के ज्ञान से भिन्न है। एकमात्र ब्रह्मज्ञान ही अनादि बंधनों का नाश करता है। शंकराचार्य ने स्पष्ट रूप से परब्रह्म को ही परमसत् माना है। सत् को अव्यय और स्वयं अस्तित्ववान मानने से ब्रह्म का स्वरूप स्थापित होता है। अपरब्रह्म शुद्ध सत् न होकर सभूत सत् है जो वास्तविक सत् नहीं है, क्योंकि सभवन का तत्त्व सत् की प्रकृति के विरुद्ध है। वास्तविक सत् अपरवर्तिनीय है। ऐसे में सगुण या अपरब्रह्म क्यों है?

शंकराचार्य के अनुसार अपर या सगुण ब्रह्म के संप्रत्यय की भी तर्कगत आवश्यकता है। निर्गुण ब्रह्म या परम सत् के बिना आनुभविक जगत् की व्याख्या नहीं हो सकती है। उस शुद्ध सत् से व्यक्त जगत् या सभवन की प्रतीति की कल्पना नहीं हो सकती है। इसलिए ब्रह्म

36 गीता शांकर भाष्य 12 19

37 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 1 5 (प्रस्तावना) 1 1 2

38 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 2 2

39 गीता शांकर भाष्य (प्रस्तावना)

40 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 4 3 14 1 2 21

41 मुण्डकोपनिषद् शांकर भाष्य 1 1-4

को एक ऐसी शक्ति से सबद्ध मानना पड़ता है, जो सभवन की प्रतीति से निर्मित हो। यह तर्कगत आवश्यकता अपर ब्रह्म से पूरी होती है। इस सभवन को सत् कहते हैं।

(iv) मायाजन्य जीवात्मा

सगुण ब्रह्म अथवा ईश्वर दो प्रकृतियों पर शासन करता है – एक जीव, दूसरी जगत। समस्त विश्व का कारण और सृष्टा ईश्वर भी वास्तविक रूप में ब्रह्म ही है। इसलिए अपने वास्तविक स्वरूप में जीव और ईश्वर में तादात्म्य है। इनकी तात्त्विक एकता के कारण विद्यमान महत्त्वपूर्ण भेद की ओर से मुँह मोड़ना अनुचित है। शंकराचार्य दोनों के भेद को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि ईश्वर नित्य शुद्ध, चेतन और मुक्त है। उसका ज्ञान और शक्ति निर्बाध है। वह सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान तथा अक्षय ज्ञानशक्ति से संपन्न है। माया उसके ज्ञान में बाधक नहीं है, क्योंकि वही माया को धारण करता है।⁴² समस्त राग-द्वेष से मुक्त होकर भी वह जीवों का रक्षक है।⁴³ वह उनका अतर्यामी⁴⁴ और उनके शुभाशुभ कर्मों का फलदाता है।⁴⁵ ससारी जीव ईश्वर से भिन्न है। जीव उपासक है, ईश्वर उपास्य है।⁴⁶ जीव प्राप्तकर्ता है ईश्वर प्राप्य है।⁴⁷ एक चितनकर्ता है दूसरा चितनीय है। एक ज्ञाता है, दूसरा ज्ञेय है।⁴⁸ यद्यपि ईश्वर और जीव तत्त्वतः एक हैं, किंतु उपाधि भेद के कारण दोनों में पर्याप्त अंतर आ जाता है।⁴⁹ पंचदशी के लेखक विद्यारण्य का कहना है कि ईश्वर की उपाधि शुद्ध सत्त्वगुणमयी माया और प्रकृति है, जबकि जीव की उपाधि अविद्या है। अलग-अलग जीवों में

42 गीता शांकर भाष्य 10 40

43 वही 5 29

44 तत्त्वोपदेश 19

45 गीता शांकर भाष्य 5 29

46 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 1 16

47 वही 1 2 4

48 वही 1 2 12

49 वही 1 3 5

अविद्या अलग-अलग है। यही भिन्नता उनकी अनेकता का कारण है।⁵⁰

शकराचार्य ने स्पष्टतया एक जीववाद में नहीं, अनेक जीववाद में विश्वास किया है। अनेक जीववाद का प्रतिपादन करते हुए उन्होंने तर्क दिया है कि यदि जीव अनेक न हो तो अपने कर्मों के फलभोग की इच्छा रखने वाले जीवों और मुक्तिपरायण जीवों में भेद असंभव होगा।⁵¹ इसके साथ ही शकराचार्य ने मन शारीरिक अवयव सस्थान को जीव की उपाधि माना है। इन उपाधियों की भिन्नता भी जीवों की अनेकता को सिद्ध करती है। पारमार्थिक दृष्टि से जीवत्व-भाव के न होने के कारण उनकी अनेकता का प्रश्न ही नहीं उठता है। जीव का अस्तित्व इन्द्रियानुभव में है, जो व्यावहारिक सत्यता में स्थित है। शकराचार्य के अनुसार जो व्यक्ति ईश्वर और जीव में भेद मानता है और मानव योनि से निम्न और उच्च स्तर के प्राणियों के विभिन्न रूपों को मानता है वह अनेक जीववाद के सिद्धांत में अदृढ़ विश्वास रखता है।

जीव और ब्रह्म के मध्य इन्द्रियानुभविक संबंध की व्याख्या हेतु शकराचार्य के कुछ अनुयायियों ने विभिन्न बर्तनों में भरे हुए पानी और सूर्य के प्रतिबिंब का उदाहरण दिया है तो कुछ ने घड़े में आकाश का दृष्टांत प्रस्तुत किया है। पहला मत प्रतिबिंबवाद है, जिसे विवरण प्रस्थान के अनुयायियों ने स्वीकार किया है। दूसरा मत अवच्छेदवाद है, जिसे भामती प्रस्थान के अनुयायियों ने मान्यता दी है। दोनों सिद्धांतों के अनुसार, समस्त जीव अपने तात्त्विक स्वरूप में एक शुद्ध चेतन तत्त्व हैं, फिर भी अपनी उपाधियों से सीमित होकर अलग दिखायी पड़ते हैं। जिसप्रकार शुद्ध या अशुद्ध जल सूर्य को प्रभावित न करके सूर्य के प्रतिबिंब को ही प्रभावित करता है, उसीप्रकार अतःकरण के सद्गुणों या दुर्गुणों से केवल जीव ही प्रभावित होता है, शुद्ध चेतन आत्मा या ब्रह्म नहीं। जिसप्रकार एक ही विभु आकाश विभिन्न घड़ों में सीमित होकर अलग अलग दिखायी देता है, उसीप्रकार एक ही परम चेतना विभिन्न अतःकरणों में सीमित होकर विभिन्न जीवों के रूप में प्रतीत होती है।⁵²

50 पंचदशी 1 16 17

51 न हि एकस्य मुमुक्षुत्व फलार्थित्वं च युगपत् संभवति।

गीता शांकर भाष्य 4 2

52 डॉ रामस्वरूप सिंह नौलखा आचार्य शंकर ब्रह्मवाद पृष्ठ 160

वास्तव में शंकराचार्य ने किसी एक सिद्धांत को स्वीकार न करके दोनों को अपने विचारों में समाहित किया है। जब वे ब्रह्म और जीव के संबंध की व्याख्या करते हैं तो प्रतिबिम्बवाद का सहारा लेकर जल में सूर्य के प्रतिबिम्ब का उदाहरण देते हैं।⁵³ लेकिन जब उसी तथ्य की व्याख्या करते हुए सर्वव्यापी का घड़े आदि में परिसीमित होने का उदाहरण देते हैं तो अवच्छेदवाद को स्वीकारते हैं।⁵⁴ इसका अर्थ यह नहीं है कि दोनों में अभेद है। वस्तुतः वृहदाकाश और घटाकाश के दृष्टांत से जीव और ब्रह्म की तात्त्विक एकता स्पष्ट होती है और जल में सूर्य-प्रतिबिम्ब के उदाहरण से जीव की सासारिक प्रकृति, उसकी मुक्ति और ऐसे ही अन्य इन्द्रियानुभूतिक तथ्य स्पष्ट होते हैं।⁵⁵ कहा जा सकता है कि शंकराचार्य ने एक निश्चित अभिप्राय से दोनों को स्वीकार किया है।

वेदांत कहता है कि जीव का अंतःकरण विशिष्ट शुद्ध चेतना है तथा अंतःकरण की उपाधि से ही वह साक्षी कहलाता है अर्थात् जीवतत्त्व का विशेषण अंतःकरण है तथा साक्षी की उपाधि अंतःकरण है। विशेषण किसी वस्तु को अपने साथ मिलाकर उसे दूसरी वस्तु से भिन्न करता है जबकि उपाधि उस वस्तु को अपने साथ मिलाये बिना उसे दूसरी वस्तुओं से भिन्न करती है। जैसे घड़े का रंग या रूप उसके विशेषण है क्योंकि ये विशेषताएँ उसका अंग हैं जो उसे अन्य वस्तुओं से भिन्न करती हैं, किंतु श्रवण नली की दीवारों उसके भीतर घिरे आकाश को शेष आकाश से अलग करती हैं क्योंकि वे आकाश से तादात्म्य किये बिना ही श्रवण नली के आकाश को शेष आकाश से भिन्न करती हैं।⁵⁶ अतः साक्षी वह शुद्ध चेतना है जो जीव के विभिन्न अनुभवों का निरंतर बोध रखते हुए भी उनसे भिन्न है और जीव उस चेतना और अंतःकरण के बीच का तादात्म्य भाव है।

यद्यपि अपनी उपाधि अर्थात् अंतःकरण के साथ तादात्म्य रखने पर 'साक्षी' ही जीव कहलाता है किंतु इन दोनों के भेद की उपेक्षा भी नहीं की जा सकती है। 'साक्षी' शब्द का अर्थ द्रष्टा या देखने वाला है। वह सभी वस्तुओं और अनुभवों का द्रष्टा है, किंतु उसे देखने

53 गीता शांकर भाष्य 15.7 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2-3.50

54 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1.1.5 1.2.7 1.2.20 1.3.7 2.1.13 2.1.14

55 वेदांत परिभाषा पृष्ठ 41

56 वही पृष्ठ 46-47

वाला कोई नहीं है। वह समस्त ज्ञान का सतत द्रष्टा है, जिसे वस्तुगत रूप में कभी नहीं जाना जा सकता है। वह स्वप्रकाशित भी है। प्रोफे हरियन्ना के अनुसार जीव तो आत्म-चेतना का विषय बन जाता है क्योंकि उसमें वस्तुगत तत्त्व विद्यमान हैं। लेकिन साक्षी को ज्ञेय नहीं माना जा सकता। समस्त ज्ञान में वह अभिज्ञा का शुद्ध तत्त्व है। उसे ज्ञेय मानने पर एक और ज्ञाता मानना पड़ेगा। इसप्रकार अनवस्था दोष होगा। यद्यपि इस कारण से साक्षी को अज्ञात भी नहीं कहा जा सकता है। स्वभावतः स्वयं प्रकाश स्वरूप होने से उसका ज्ञेय होना भी आवश्यक नहीं है। उसका अस्तित्व ही उसका ज्ञान है।⁵⁷ साक्षी न कर्ता है न भोक्ता है। वह शुद्ध आत्मा है। जबकि जीव इन्द्रियानुभविक अहं है। वह कर्ता और भोक्ता दोनों है।

पाप और पुण्य तथा बधन और मुक्ति का सबंध जीव से है, साक्षी से नहीं। इसीलिए शंकराचार्य मुक्ति को एक ऐसा तथ्य मानते हैं जो जीव के लिए गुप्त रहस्य है। जब जीव को मुक्ति प्राप्त होती है तब साक्षी का साक्षीत्व समाप्त हो जाता है। जीव साक्षी और अंतःकरण की मध्यम स्वचेतना स्थापित करता है। एक ही आत्मा में आत्मगत और वस्तुगत दोनों पक्ष विद्यमान रहते हैं।

शंकराचार्य के अनुसार जीव अपने जीवत्व भाव में न शुद्ध चेतना है, न मात्र अंतःकरण है। शुद्ध चेतना तात्त्विक रूप तथा अंतःकरण उसकी उपाधि है। जीव इन दोनों की एकता है। जिसप्रकार घड़े के भीतर सीमित आकाश घड़े के आकार का माना जाता है, उसीप्रकार जीव भी अंतःकरण की उपाधि से अंतःकरण के आकार का ही माना जाता है। अंतःकरण बहुत छोटे आकार का है। अतः जीव भी बहुत छोटे आकार का माना जाना चाहिए। शंकराचार्य तर्क देते हैं कि जीवों को अनेक मानने पर उन सभी को विभु नहीं कहा जा सकता है। आवागमन के चक्र में पड़ने वाला जीव अवश्य सीमित आकार का होता है। उनका यह भी मानना है कि व्यावहारिक दृष्टि से जीव अणु रूप हैं तथा पारमार्थिक दृष्टि से विभु हैं। ऋषि का कहना है कि एक बाल के अग्रभाग को सौ भागों में विभाजित करो और फिर उनमें से एक भाग को पुनः सौ भागों में विभाजित करो। इसप्रकार जो भाग प्राप्त होगा,

जीव को उसी के आकार का समझना चाहिए। यह जीव असीम भी है।⁵⁸ इसके भाष्य पर शकराचार्य ने भी इसे स्वीकार किया। इसके साथ ही वे मानते हैं कि लिगदेह अत्यंत सूक्ष्म है इसलिए उसके परिमाण के अनुसार ही इसका परिमाण बताया जाता है। स्पष्ट है कि शकराचार्य जीव को जीव रूप में छोटे आकार का मानते हैं लेकिन उसे अपने वास्तविक रूप में अनंत भी कहते हैं।⁵⁹

(v) मायिक जगत का स्वरूप

शकराचार्य ने जीव के साथ ही मायिक जगत की भी अलंकारिक व्यवस्थित तथा पूर्ण व्याख्या की है। उनके अनुसार, जगत एक महार्णव है। यह अविद्या, कामना और कर्म से उत्पन्न हुए दुखरूपी जल तथा रोग जरा और मृत्युरूपी महाग्राहो से भरा है। यह अनादि, अनंत, अपार एवं निरालंब है। विषय और इंद्रियों के संयोग से होने वाला अणुमात्र सुख ही इसकी क्षणिक विश्रान्ति का स्वरूप है। इसमें पाँचों इंद्रियों की विषय तृष्णारूपी पवन के विक्रोभ से उठी हुई अनर्थरूप सैकड़ों उच्चाल तरंग हैं। इसमें महारौरव आदि अनेक नरकों के हा हा आदि क्रंदन कोलाहल हैं। इसमें सत्य, सरलता, दान, दया, अहिंसा आदि जीव के गुप्त रूप पाथेय से भरी ज्ञानरूपी नौका है। सत्संग सर्वत्याग ही इसमें नौकाओं के आने-जाने के मार्ग हैं तथा मोक्ष ही इसका तट है।⁶⁰

यह अलंकारिक वर्णन पूर्ण न होकर भी जगत के विशिष्ट लक्षणों का सुंदर परिचय देने वाला है। वस्तुतः ससार के दो पक्ष – आत्मगत और वस्तुगत हैं। आत्मगत पक्ष में मानसिक क्रियाएँ, दशाएँ, ज्ञान अनुभूति, इच्छा या सकल्प आदि हैं। वस्तुगत पक्ष में समस्त वस्तु स्वरूप रखे जा सकते हैं। शकराचार्य ने जीव की भाँति ही जगत की भी ब्रह्म से पृथक् सत्ता स्वीकार नहीं की है। उनके अनुसार, यह संपूर्ण जगत और सासारिक प्रपंच माया, धोखा और असत्य है। समस्त चेतन जीव, नदी, पाताल तथा अजीब द्रव्य आदि माया के

58 श्वेताश्वतर शाकर भाष्य 5 9

59 वही 5 9

60 ऐतरेय शाकर भाष्य

ही विभिन्न रूप है। जादूगर के प्रदर्शन के समान ही यह जगत मायावी ईश्वर का खेल है। वास्तव में यह जगत भ्रम है। पिता माता काया, जाया, उपकार, अपकार, निदाघ की तेज धूप, भूख सब माया है।

प्रश्न उठता है कि यदि सब कुछ माया या भ्रम है, तो इसका अनुभव किसप्रकार संभव होता है? भ्रम की समस्या का निदान करते हुए शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र भाष्य के प्रारम्भ में ही इसका तार्किक विश्लेषण प्रस्तुत किया है। उनका मानना है कि समस्त लोकव्यवहार दो तत्त्वों के तादात्म्य पर निर्भर है - पहला शुद्ध चैतन्यस्वरूप आत्मतत्त्व है, जो विषयी ज्ञाता चेतन और नित्य है। दूसरा तत्त्व विषय या ज्ञेय पदार्थ है, जो जड़ एवं अनित्य है। विषयी आत्मा और विषयरूपी अनात्मा जो प्रकाश और अधकार के समान परस्पर अत्यंत विरोधी है, जिनमें आत्मा शुद्ध चैतन्यस्वरूप, अपरिणामी ज्ञाता और नित्य है तथा अनात्मा विषय ज्ञेय, परिणामी जड़ पदार्थ और अनित्य है, के असंभव मिलन को संभव करने की शक्ति का नाम माया या अविद्या है। यह मिलन वास्तविक नहीं है। ऐसे में उनके मिलन की प्रतीति और तज्जन्य लोकव्यवहार का मिथ्या होना निश्चित है।⁶¹ इस मिथ्या सबंध को प्रतीति कराने वाली माया है। वह विराट् समष्टि की भ्रांति है। वह समस्त विश्व की जननी है तथा ससार चक्र को चला रही है। अतः सत् आत्मा और असत् अनात्मा का एक-दूसरे पर आरोप, एक के धर्मों का दूसरे के धर्मों पर आरोप, व्यवहार में स्वाभाविक है, क्योंकि समस्त लोक व्यवहार इसी अनादि मिथ्या ज्ञान पर, इस सत् और असत् के मिलन पर आश्रित है।⁶²

शंकराचार्य का मत है कि व्यवहार में शुद्ध चैतन्य स्वरूप आत्मा, जो असंग और अविषय है, का अहं प्रत्यय के विषय होने के लिए विषय रूप न होकर भी स्वयं पर अनात्मा का अध्यास करने के लिए, स्वप्रकाश साक्षिचैतन्य ही अविद्या के कारण जीव या

61 विषयिणि चिदात्मके विषयस्य तदधर्माणां चाध्यास विषयिणस्तदधर्माणां च विषयेऽध्यासो भवितुं युक्तम् ।

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, उपोदघात

62 अत्यंतविविक्तयोर्धर्मधर्मिणो मिथ्याज्ञाननिमित्तं सत्यानृते मिथुनीकृत्य अहमिदमममेदम' इति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः ।

प्रमाता के रूप में भासित होता है। अध्यास के लिए यह आवश्यक नहीं है कि अधिष्ठान विषय के रूप में प्रत्यक्ष हो। अप्रत्यक्ष आकाश पर अज्ञानी ही तलमलिनता का अध्यास मानते हैं। यह अध्यास ही ब्रह्म से संपूर्ण व्यावहारिक जगत की भ्रमपूर्ण सृष्टि करता है। इसीलिए शंकराचार्य ने जगत के सबध में कार्यकारण सिद्धांत के सत्कार्यवाद को स्वीकारते हुए परिणामवाद के स्थान पर विवर्तवाद की धारणा को रखा है। जहाँ परिणामवादियों का मानना है कि दूध से दही के निर्माण में दही एक नयी उपलब्धि है। मृत्तिका से घट का निर्माण होने में घट मृत्तिका की अपेक्षा एक नवीन उपलब्धि है। वही शंकराचार्य ने इसके विपरीत कहा है कि दूध का ही एक दूसरा रूप दही है। दही दूध के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है। इसीप्रकार घट भी मृत्तिका से पृथक् कोई अन्य वस्तु नहीं है उसी का एक विशेष रूप है। शंकराचार्य ने ब्रह्म और जगत के सबध को स्पष्ट करते हुए कहा है कि ब्रह्म के अतिरिक्त जगत और कुछ भी नहीं है। वह उसी में अवस्थित है। जब तक ब्रह्म का ज्ञान नहीं होता है तभी तक जगत की सत्ता विद्यमान रहती है। उसके ज्ञान के साथ ही जगत के अध्यास का अंत हो जाता है।

जगत के कारण रूप में शंकराचार्य ने एकमात्र ब्रह्म को ही स्वीकार किया है। कारण की दृष्टि से ब्रह्म जगत का निमित्त तथा उपादान दोनों ही हैं। यहाँ पर शंकराचार्य का मत सांख्य के मत से कुछ अलग है। सांख्य के अनुसार जगत का उपादान कारण प्रकृति है तथा निमित्त कारण पुरुष है। जबकि शंकराचार्य का मानना है कि प्रकृति की भिन्न सत्ता स्वीकार करने से श्रुतियों का खण्डन हो जाता है तथा ब्रह्म की अद्वितीय सत्ता समाप्त हो जाती है। यद्यपि व्यावहारिक जगत में उपादान निमित्त कारण से पृथक् प्रतीत होता है लेकिन ब्रह्म के सबध में यह विचार अतार्किक लगता है। ब्रह्म अद्वितीय और सर्वसामर्थ्यवाद है, इसीलिए वह जगत का उपादान कारण है।⁶³ ब्रह्म ही ईश्वर का रूप धारण करके जगत का स्रष्टा और नियता भी है। लौकिक व्यवहार में वस्तु की उत्पत्ति, स्थिति तथा विलीनता सभी ब्रह्म में निहित हैं, यह ब्रह्म की अखण्डता का प्रमाण है।

63 तस्मादधिष्ठात्रतरा भावादात्मन

कर्तृत्वमुपादानातरामावच्य प्रकृतित्वम् ।

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, 1 4 23

शकराचार्य के दर्शन के विपरीत साख्य ने चेतनता के कारण ब्रह्म को उपादान कारण नहीं माना है।⁶⁴ इसके विपरीत शकराचार्य का मानना है कि सामान्यतया चेतन मानव में अचेतन नाखून और बाल की उत्पत्ति होती है। इसीप्रकार ब्रह्म और जगत में भी समानता की स्थिति है। यह समानता सत्ता की है। शकराचार्य यह कहते हैं कि जगत का प्रलय काल में ब्रह्म में विलय हो जाना, उसे दूषित अथवा विकारयुक्त नहीं करता। क्योंकि कार्य की सत्ता मात्र अज्ञानता के कारण ही है। ब्रह्म व्यावहारिक जगत की रचना अवश्य करता है किंतु स्वयं उससे, उसके विकारों से प्रभावित नहीं होता है। यह विकार भ्रम मात्र ही होते हैं। जैसे कि जादूगर अपने भ्रमपूर्ण जादू से स्वयं अप्रभावित रहता है।⁶⁵

शकराचार्य यह कहते हैं कि विभिन्नता से परिपूरित जगत का समस्त भेदों से रहित ब्रह्म में प्रलय काल में विलीन हो जाने अथवा उद्भूत होने की पुष्टि श्रुतियों के द्वारा होती है। निद्रावस्था और सुषुप्तावस्था में इसकी सिद्धि हो जाती है जब आत्मा अपनी मूल अवस्था में विभिन्नतारहित दशा में पहुँचती है। अज्ञानता पर पूर्ण नियंत्रण न होने के कारण ही जाग्रत अवस्था में आने पर पुनः विभिन्नतापूर्ण स्थिति प्रगट हो जाती है। ऐसे ही प्रलयावस्था में भी जगत की विभिन्नताएँ स्वप्नावस्था के समान ब्रह्म में विलीन हो जाती हैं, किंतु अज्ञान के पूरी तरह नष्ट होने से विभिन्नता की स्थिति बनी रहती है।⁶⁶ शकराचार्य तर्क देते हैं कि प्रलय अवस्था में जगत ब्रह्म में विलीन हो जाता है लेकिन अज्ञान के नष्ट हो जाने से जीवों की

64 इत्येव प्रकृतिवृत्तौ महदादिविशेषभूतपर्यंत ।

साख्यकारिका 56

65 अत्रोक्त वेदातार्थ संप्रदायविदभिः शकराचार्य अनादि माययासुप्तो यदा जीव प्रबुध्यते । अजमनिद्रमस्वप्नमदवैतम बध्यतेतदा ।।

माण्डूक्योपनिषद् गौडपाद कारिका 1 1

66 इमा सर्वा प्रज्ञा सतिसपदय न विदुः सति सपदयाम इति त इह व्याप्ये वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतंगो वा दशो वा मशको वा यद यद् भवति तदाभवति ।

छादोग्यउपनिषद् शाकर भाष्य, 6 9 23

अपनी विभिन्नताएँ बनी रहती हैं और इसीलिए सृष्टि के आरम्भ में वे पुनः उसीप्रकार उत्पन्न होते हैं।⁶⁷

समस्त जगत् में व्याप्त विभिन्नता को दिखाने के लिए ब्रह्म माया के माध्यम से अध्यास का सहारा लेते हैं। यह अविद्या ही है जो आत्मा तथा अनात्मा के विवेक का हरण करती है। इस अविद्या के कारण ही जीव अपने आत्मस्वरूप को भूल कर अनात्मपदार्थों तथा अनात्मधर्मों को स्वयं पर आरोपित कर लेता है। अध्यास मिथ्याज्ञान या अन्यथाज्ञान है। यह असत् का सत् पर आरोप है। यह सत् और असत् का सत्य तथा असत्य का संयोग है। अध्यास मुख्यतः स्मृतिरूप और पूर्वदृष्टावभास है। यहाँ असत् सत् रूप में प्रतीत होता है तथा बाद में अधिष्ठान के ज्ञान के साथ ही बाधित भी हो जाता है। अद्वैत वेदात् में इसे सदसदनिर्वचनीय या मिथ्या कहा गया है। इसी अध्यास या भ्रम की अवस्थाओं के आधार पर शंकराचार्य ने जगत् के तीन स्तरों का उल्लेख किया है। व्यक्तिगत भ्रम में रज्जुसर्पादिक पदार्थ प्रतिभास कहलाता है। समष्टि भ्रम के लौकिक पदार्थ व्यवहार के अंतर्गत आते हैं। दोनों ही सदसदनिर्वचनीय होने के कारण मायिक और मिथ्या हैं। अध्यास के त्रिविध रूपों को स्वामी विद्यारण्य ने पंचदशी नामक ग्रंथ में विस्तारपूर्वक बताते हुए कहा है कि माया तीन रूपों में प्रतीत होती है। वास्तव अनिर्वचनीय और तुच्छ। ये तीनों रूप क्रमशः लौकिक, यौक्तिक और श्रौत तीन प्रकार के बोधों से जाने जाते हैं। लौकिक ज्ञान की दृष्टि से माया वास्तविक प्रतीत होती है तथा उससे समस्त लौकिक व्यवहार सम्पन्न होते हैं। यौक्तिक ज्ञान अर्थात् दार्शनिक विश्लेषण की दृष्टि से माया, व्यवहार और प्रतिभास दोनों रूपों में सदसदनिर्वचनीय या मिथ्या है। श्रौत ज्ञान अर्थात् श्रुतिगम्य अपरोक्षानुभव या ब्रह्मज्ञान से माया की आत्यंतिक निवृत्ति होने पर उसकी असत्ता या तुच्छता का बोध होता है।

अद्वैत वेदात् के अनुसार जिसका त्रिकाल में बोध न हो सके, वह सत् है। अर्थात् सत् वह है जो कूटस्थ, नित्य और सदा एकरस एवं अपरिणामी हो। यह विशेषताएँ सिर्फ

67 यथाद्वयविभागेऽपि परमात्मनि मिथ्याज्ञान प्रतिबद्धो विभागव्यवहार स्वप्नवदव्याहृत स्थितो दृश्यते एवमपीतावपि मिथ्या ज्ञानप्रतिबद्धैव विभाग शक्तिरनुमाप्यते।

ब्रह्म मे ही है। जिसकी त्रिकाल मे कोई सत्ता न हो वह असत् है, जैसे वध्यापुत्र आदि। वेदात मे सत् तथा असत् का आत्यतिक अर्थ मे प्रयोग किया गया है। परतु समस्त लौकिक अनुभव की वस्तुएँ न तो सत् है और न ही असत् है। सत् ब्रह्म मानव के लौकिक व्यवहार से ऊपर है तथा असत् या तुच्छ वध्यापुत्र लौकिक अनुभव के नीचे। अत मानव के लौकिक अनुभव का क्षेत्र सदसदनिर्वचनीय या मिथ्या पदार्थों तक ही फैला है। जो भी पदार्थ है, वह ज्ञेय, दृश्य परिच्छिन्न तथा अचित् होने के कारण सदसदनिर्वचनीय है, मिथ्या है। जो मिथ्या है, वह अविद्या, माया या भ्रम है। माया द्वारा जगत मे तीन प्रकार की सत्ता के स्तर प्राप्त होते हैं। पहला प्रतिभासिक सत्ता का स्तर है, जिसमे प्रतीतिकाल मे भासित सत्य उत्तर काल मे बाधित हो जाता है, जैसे रस्सी मे सर्प का आभास। दूसरा व्यावहारिक सत्ता का स्तर है जिसमे व्यवहार के लिए ससार के समस्त पदार्थों की सत्ता विद्यमान रहती है। इन नानारूपात्मक वस्तुओं की सत्ता सासारिक व्यवहार के लिए अत्यत आवश्यक है, किंतु ब्रह्मज्ञान के द्वारा यह बाधित हो जाता है। अत यह नितात सत्य नहीं है। तीसरा स्तर पारमार्थिक सत्ता का है जिसमे सपूर्ण सासारिक पदार्थों से विलक्षण तथा त्रिकाल मे बाधित न होने के कारण एकातिक सत्य है। यह ब्रह्म है।

इसप्रकार प्रतिभास के अतर्गत समस्त व्यक्तिगत भ्रम और स्वप्नादि आते हैं, जबकि व्यवहार मे समस्त जगत प्रपच और लोक व्यवहार समाहित रहता है। प्रतिभास व्यक्तिगत भ्रम और स्वप्न है जिसकी प्रतीति जीव को मात्र व्यक्तिगत स्तर पर ही होती है। इसका बोध लौकिक स्तर के ज्ञान द्वारा सभव है। सव्यवहार मे समष्टि का भ्रम रहता है। इसकी प्रतीति जीव को भ्रमपूर्ण भी नहीं लगती है और न ही इसका बोध व्यावहारिक स्तर पर सभव है। शकराचार्य के अनुसार, व्यक्तिगत भ्रम समष्टि के भ्रम का एक अग मात्र है, जो उस पर आश्रित होने के साथ ही साथ उसकी ओर सकेत भी करता है। व्यक्तिगत भ्रम के रज्जु-सर्प आदि पदार्थों मे तथा समष्टिगत भ्रम के लौकिक पदार्थों मे भ्रम के रूप मे कोई मौलिक अतर नहीं है। दोनों मे ही अधिष्ठान-अध्यस्त-अध्यास की त्रिपुटी रहती है जो अपने स्तर पर सत्य प्रतीत होती है लेकिन उच्च स्तर के ज्ञान द्वारा बाधित होती है। शकराचार्य ने माना है कि व्यवहार के स्तर पर जगत का निषेध असभव है तथा परमार्थ विधि-निषेध से परे है। उन्होंने अध्यास, अविद्या या माया का विशद एव विस्तृत वर्णन करके, समस्त अनर्थों के मूल कारण की खोज करके तथा उसके प्रहाण से अखण्ड,

आनन्दस्वरूप आत्मतत्त्व ब्रह्म की प्राप्ति कराना और उसी की एकमात्र यथार्थ सत्ता को स्थापित करना अपने दर्शन का मुख्य लक्ष्य बनाया था।

शंकराचार्य यथार्थसत्ता का मात्र विश्लेषण करके ही नहीं रह जाते हैं अपितु अपने सैद्धांतिक दृष्टिकोण द्वारा व्यावहारिक दृश्य जगत का परीक्षण भी करते हैं। अपूर्ण विचारों में समाहित सत्य के विषय में नियमों का निर्धारण करते हैं। सत्य के निकट पहुँचने के साथ ही नानाविध दृश्यमान व्यापारों में एक क्रमबद्ध व्यवस्था का विवेचन करते हैं। उनकी स्थापना है कि यथार्थसत्ता का आधार होने के कारण प्रत्येक दृश्यमान वस्तु उसके स्वरूप को अभिव्यक्त करती है। अक्षय ब्रह्म समस्त ससार के मूल में विद्यमान है, इसीलिए निरंतर उन्नत से उन्नत प्रकार की अभिव्यक्तियों अपने को प्रगट करती है।⁶⁸ जिसप्रकार प्राणधारियों की शृंखला में ऊपर मनुष्य से लेकर नीचे घास की पत्ती तक में ज्ञान तथा शक्ति आदि गुण क्रमशः कम होते देखे जा सकते हैं उसीप्रकार ऊपर की श्रेणी में भी नीचे की ओर मनुष्य से लेकर ऊपर हिरण्यगर्भ की ओर क्रमशः ज्ञान और शक्ति आदि की बढ़ती हुई अभिव्यक्ति देखी जाती है।⁶⁹ साधारणतया व्यावहारिक जगत में इसप्रकार के भेद मिल सकते हैं – प्रथम ईश्वर जो कर्मों के फल का प्रदाता है। द्वितीय, प्रकृति का विस्तार जहाँ नामरूपात्मक प्रपचयुक्त जगत है, जो कर्मफल का मुख्य रगमच है। तृतीय, जीवात्माओं का अनेकत्व, जो व्यक्तित्व के प्रतिबन्धों में विभक्त होने के साथ ही प्रत्येक नये जन्म में पिछले जन्म के कर्म को भोगता है।

इसप्रकार शंकराचार्य ने जगत के अनेकत्व को दो अवयवों से उत्पन्न माना है – पूर्व कर्मों के फलों का उपभोक्ता होने से तथा भोग्य विषयों से। इनमें से पहला इस जगत रूपी नाट्यशाला में नाटक का पात्र है और दूसरा रगमच है। इस संपूर्ण भौतिक जगत की सजा

68 यद्यप्येक एव आत्मा सर्वभूतेषु स्थावरजगमेषु गूढस्तथापि चित्तोपाधि विशेषतारतम्याद आत्मन कृटस्थनित्यस्यैकरूपस्या दुत्तरोत्तरम आविष्टस्य तारतम्यम ऐश्वर्यशक्तिविशेषै श्रूयते।

शांकर भाष्य 1 1 11

69 यथा हि प्राणित्वाविशेषऽपि मनुष्यादस्तिम्बपर्यन्तेषु ज्ञानैश्वर्यादिप्रतिबन्धा परेण परेण भूयान भवन दृश्यते तथा मनुष्यादिष्वेव हिरण्यगर्भपर्यन्तेषु ज्ञानैश्वर्याभिव्यक्तिरपि परेण परेण भूयसी भवति।

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 3 30

क्षेत्र है क्योंकि यह एक ऐसा वायुमण्डल है जहाँ जीवात्माएँ कर्म कर सकती हैं, अपनी कामनाओं की पूर्ति कर सकती हैं तथा अपने पूर्वकर्मों के फलों का भी उपभोग कर सकती हैं।⁷⁰ यह जड़ (अगहीन) प्रकृति है जिसमें पचतत्त्व है। ऐंद्रिक प्रकृति में शरीर आते हैं, जिनके भीतर आत्माएँ, जो तत्त्वों में समाविष्ट होकर वनस्पति पशु जगत मनुष्य तथा देवता आदि योनियों में भ्रमण करती तथा निवास करती हैं।⁷¹ शंकराचार्य का मानना है कि इस संपूर्ण ससार रूपी जगत में नानाविध प्राणियों के सघ हैं, उनके जीवन के भी नानाविध प्रकार और भिन्न भिन्न लोक हैं। इसके द्वारा प्रत्येक प्राणी अपने अनुभवों के अनुकूल होता है। इन प्राणियों की एक श्रेणीबद्ध परंपरा मिलती है जिसमें निम्नतम श्रेणी में उन प्राणियों को रखा जाता है जो पूर्वजन्म के कर्मानुभव के कारण अत्यंत सीमित हैं और उन्नत श्रेणी देवताओं की है जो अतींद्रिय लोक के निवासी होते हैं।⁷²

शंकराचार्य विश्व के संपूर्ण विकास को एक विशेष व्यवस्था के अनुसार संचालित मानते हैं।⁷³ प्रकृति से विभिन्न अनात्म पदार्थनिष्ठ तत्त्वों में सर्वप्रथम आकाश की उत्पत्ति होती है। यह आकाश देश तथा प्रकृति का पूर्ववर्ती है। संपूर्ण जगत ईश्वर से ही निकला है, जिसमें आकाश सबसे पहले उत्पन्न हुआ उसके बाद अन्य तत्त्व एक-दूसरे के बाद उचित क्रम में आये।⁷⁴ आकाश जो एक अनंत लघु, सूक्ष्म क्रियारहित तथा सर्वव्यापक है, सर्वप्रथम उत्पन्न तत्त्व है।⁷⁵ इसका प्रयोग मुख्यतः दो अर्थों में होता है – देश तथा एक अत्यधिक सूक्ष्म प्रकृति अर्थ में जिसने संपूर्ण विश्व को व्याप्त कर रखा है। आकाश सूक्ष्म होते हुए भी वायु अग्नि जल तथा पृथ्वी की श्रेणी में आता है। यहाँ शंकराचार्य बौद्ध मत

70 फलोपभोगार्थम् सर्वप्राणिकर्मफलाश्रय ।

मुण्डकोपनिषद् शांकर भाष्य 3 1 1

71 वैदिक देवता भी विश्व प्रक्रिया में आते हैं।

ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 2 7 1 3 33

72 बृहदारण्यक उपनिषद् शांकर भाष्य 14 10

73 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 1 24 25

74 वही 2 3 7

75 वही 1 1 22 1 3 41

के विपरीत कहते हैं कि आकाश अभावात्मक है मात्र बाधाओं के अभाव का नाम है।⁷⁶

शकराचार्य ने माना है कि आकाश से अन्य सूक्ष्म भूत ऊपर उठते क्रम में उत्पन्न होते हैं।⁷⁷ उपनिषदों के सदर्थ से⁷⁸ उन्होंने बताया कि आकाश से वायु उत्पन्न होती है वायु से अग्नि अग्नि से जल तथा जल से पृथ्वी। यह पाँचों तत्त्व अपेक्षाकृत अपने परिवर्तित रूपों में स्थायी हैं उन्हें आलंकारिक भाषा में अमर तथा अविनश्वर कहते हैं। आकाश का शब्द वायु का सघात व दबाव, अग्नि का प्रकाश की उज्ज्वलता व उष्णता जल का स्वाद व रस तथा पृथ्वी का गुण गंध है। तत्त्व तथा गुण में पौधे और बीज की समानता है। शब्द-तन्मात्रा अथवा शब्द का सार तत्त्व आकाश को जन्म देती है जो अपनी ओर से शब्द के बाह्य रूप को उत्पन्न करती है। तन्मात्रा या सारतत्त्व में तत्त्व तथा उसका गुण दोनों ही समाहित होते हैं। तत्त्वों में श्रेणीबद्ध परंपरा है, जो आकाश तन्मात्रा में समाहित रहती है। समस्त जगत् आकाश या शब्द से उत्पन्न होता है।⁷⁹

स्थूल प्रकृति से निर्मित जगत् अर्थात् महाभूत इन्हीं विभिन्न सूक्ष्म भूतों के सघात रूपों से उत्पन्न होते हैं।⁸⁰ आकाशरूप स्थूल द्रव्य शब्द को वायु शब्द व दबाव को, अग्नि इन दोनों के साथ प्रकाश व उष्णता को, जल इन गुणों के अतिरिक्त रस को तथा पृथ्वी अन्य द्रव्यों के गुणों के अतिरिक्त गंध को अभिव्यक्त करती है। प्रत्येक पदार्थ में शब्द, स्पर्श रूप रस तथा गंध के गुण विद्यमान रहते हैं। यहाँ एक ओर निरंतर व सजातीय रहने वाले प्रकृति के सूक्ष्म मूल तत्त्व आकार हैं, जिनकी रचनावृत्ति में पारमाण्विकता नहीं है वही दूसरी ओर स्थूल द्रव्य मिश्रित द्रव्य है, उन्हें भी निरंतर स्थायी तथा पारमाण्विक

76 आवरण भाव शाकर भाष्य 22 22

77 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य, 23 8 13

78 तैत्तिरीय उपनिषद् 21 छंदोग्य उपनिषद् 6 2 2 3

79 डॉ राधाकृष्णन भारतीय दर्शन भाग 2 पृष्ठ 516

80 प्रत्येक स्थूल पदार्थ पाँच सूक्ष्म तत्त्वों से बना है। यह विभिन्न अनुपातों में मिश्रित होता है। पाँच सूक्ष्म तत्त्वों को जगत् के स्थूल द्रव्यों में संयुक्त करने को पचीकरण कहते हैं। शकराचार्य ने इसे पचीकरण नाम से उल्लिखित नहीं किया है। वे वेदांतसार के त्रिवृत्तकरण के विचार को मानते हैं अर्थात् तीन तत्त्वों का संयुक्त रूप। यही वाचस्पति ने भी माना है।

रचना से विहीन माना गया। स्थूल तत्त्वों के परिवर्तनों द्वारा भिन्न-भिन्न वस्तुओं की उत्पत्ति होती है। प्रकृति अवस्था के परिवर्तनों से हमेशा गुजरती रहती है। शंकराचार्य ने समस्त विश्वात्मक स्पन्दन की एकात्मकता का कारण ईश्वर को माना है।

शंकराचार्य ने यह स्वीकार किया कि प्रलय की स्थिति में सृष्टिरचना की व्यवस्था सर्वथा विपरीत दिशा में होती है।⁸¹ अर्थात् प्रलय में पृथ्वी पुनः जल में जल अग्नि में अग्नि वायु में वायु आकाश में तथा आकाश पुनः ईश्वर के रूप में परिणत हो जाता है। शंकराचार्य ने मन को भौतिक तत्त्वों के स्वभाव के अनुरूप ही माना है। मानव देह का सगठन अन्य वस्तुओं के समान ही पृथ्वी जल तथा अग्नि इन तीन तत्त्वों के सामंजस्य से हुआ है।⁸² मन या अतः करण प्राण या जीवनप्रद वायु तथा वाणी क्रमशः पृथ्वी, जल तथा अग्नि की अनुकूलता में है।⁸³ उनके अनुसार इन्द्रियविहीन प्रकृति परार्थ है। वह एक ऐसे प्रयोजन को सिद्ध करती है, जो इससे परे है।⁸⁴ इन्द्रियविहीन जगत् में स्वभाव की समानता है।⁸⁵

जब मानव ऐन्द्रिय प्रकृति में आता है, तो उसे नया नियम मिलता है, जीवन की एक ऐसी शक्ति जो कुछेक वस्तुओं में अतर्निहित है। यह शक्ति महत्तर पूर्णता को प्राप्त करने में योगदान देती है। एक पत्थर में जीवन नहीं है, क्योंकि वह पूर्णता को प्राप्त करने में प्रवृत्त नहीं है। एक पौधे में जीवन अवश्य है क्योंकि अनुकूल अवस्थाओं में उसके भीतर पुष्पित-पल्लवित होने की शक्ति मौजूद है। पशुओं में पौधों से अधिक पूर्णता प्राप्ति की शक्ति है, क्योंकि उनके भीतर देखने सुनने तथा जानने की शक्ति मौजूद है। मनुष्यरूप प्राणी इनसे अधिक उच्च जीवन व्यतीत करता है। इसलिए कि उसमें चिंतन शक्ति है, उसमें पौधों के समान बढ़ने, पशुओं के समान गति करने तथा इन्द्रियों के माध्यम से ज्ञान प्राप्त करने की

81 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 3 141

82 छांदोग्य उपनिषद् 6 2 2 3

83 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 2 4 20 3 1 2

84 गीता शांकर भाष्य 13 22

85 तैत्तिरीय उपनिषद् शांकर भाष्य 2 8

शक्ति है। इन सबसे बढ़कर आवरण के पीछे देखने की शक्ति है। नित्य-अनित्य के भेद तथा पाप और पुण्य को पहचानने की ताकत है। जो मनुष्य अपनी महत्त्वाकांक्षाओं की प्राप्ति कर लेते हैं, उन्हें देवता कहते हैं। अतः एद्रिक जगत में प्राणियों के चार भाग हैं - देवता, मनुष्य, पशु तथा पौधे।⁸⁶ शंकराचार्य का मानना है कि जीवात्माओं का विकास ब्रह्म से उसी प्रकार होता है जैसे अग्नि से स्फुलिंग निकलते हैं। भेद मात्र इतना है कि जीवात्मा पुनः ब्रह्म में समा जाती है किंतु स्फुलिंग अग्नि में वापस नहीं लौटते।⁸⁷

इसप्रकार शंकराचार्य के संपूर्ण दर्शन का केन्द्र ब्रह्म है जो ईश्वर का रूप धारण करके जीव तथा नानारूपात्मक जगत की संरचना करता है। माया वह जादू है जिसके माध्यम से ब्रह्म जादूगर की भूमिका अपने व्यक्तित्व को प्रभावित किये बिना पूरी करता है। माया वह माध्यम है जो समस्त तत्त्वमीमासीय तत्त्वों की प्रदाता है। समस्त जगत की भ्रमात्मकता को उत्पन्न करने वाली शक्ति माया है।

ब श्रीअरविद द्वारा माया की तत्त्वमीमासीय व्याख्या

श्रीअरविद समन्वयात्मक दृष्टिकोण अपनाते हुए उपनिषदों पर अपने दर्शन को आधारित करते हैं। उन्होंने वेदांत तथा उसके समकालीन अन्य विचारधाराओं की समीक्षा की है। पाश्चात्य तथा भारतीय दार्शनिक पद्धतियों पर अपना मत स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य के अद्वैत वेदांत पर उन्होंने मुख्यतः ध्यान केंद्रित किया। श्रीअरविद का विचार है कि शंकराचार्य द्वारा निर्गुण ब्रह्म की सत्ता को एक तथा अखण्ड मानना सही है, किंतु आत्मस्वरूप की अवस्थिति तथा सासारिक क्लेशों की अनुभूति भी होती है। शंकराचार्य ने अद्वैत वेदांत में इन कमियों पर ध्यान नहीं दिया है। यदि निर्गुण ब्रह्म और व्यावहारिक जगत के मध्य संबंधों की विवेचना की जाय तो बहुत सारे प्रश्नों के उत्तर बुद्धिगम्य प्रतीत नहीं होते। श्रीअरविद निर्गुण ब्रह्म द्वारा सगुण ससार की उत्पत्ति, निर्गुण, निर्विकार ब्रह्म और जड़ चेतन जगत के मध्य संबंधों के विषय में शंकराचार्य द्वारा दिये गये तर्कों से सहमत

86 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 3 1 24

87 वही 3 1 20 21

नहीं है। शंकराचार्य ने एकमात्र सत् ब्रह्म की सत्ता को स्थापित करने में जगत् को मिथ्या कहा। माया को ब्रह्म की अनिर्वचनीय शक्ति मानकर, उसी के द्वारा जगत् का सृजन होना बताया है। श्रीअरविद इन विचारों से सहमत नहीं हैं। उन्होंने इसके प्रतिकूल अपने दर्शन की रूपरेखा तैयार की है।

(1) पारमार्थिक सत् की तार्किक अभिव्यक्ति

श्रीअरविद ने परमतत्त्व सच्चिदानन्द को स्वीकारा है। सच्चिदानन्द स्वयं त्रयात्मक तत्त्व है अर्थात् सत्, चित् और आनन्द स्वरूप है। यह एक और अद्वितीय तत्त्व है। यह नित्य शुद्ध पूर्ण तथा अनिर्वचनीय है। श्रीअरविद की दृष्टि में सच्चिदानन्द ब्रह्म अवश्य है, किन्तु वह शंकराचार्य के ब्रह्म से भिन्न है। उन्होंने जगत् को सत्य माना है और कहा है कि जगत् ब्रह्म से अभिन्न है। वह भाव तथा अभाव से परे है। जगत् में चारों ओर उसी परमतत्त्व का प्रकाश है। वही एक और अद्वितीय है। संपूर्ण विश्व में सभी तत्त्व उसके अशमात्र हैं। प्रत्येक जीव नाम-रूप की सीमा में उसी सच्चिदानन्द का आत्म प्रकाशन है।

सच्चिदानन्द सगुण निर्गुण, वैयक्तिक-निर्वैयक्तिक पूर्ण तथा विकासशील है। वह सत्-असत्, सत्ता-सम्भूति दोनों है। वह स्वयं को चराचर विश्व में अभिव्यक्त करने के कारण सगुण, वैयक्तिक, असत्, विकसनशील तथा सम्भूति है। किन्तु स्वरूपतः वह निर्गुण निर्वैयक्तिक, सत्, पूर्ण है। वह इन सबसे परे शुद्ध सत् है।

श्रीअरविद का सच्चिदानन्द न तो ईश्वरवादियों का भगवान् है, जो अपनी इच्छामात्र से या माया की विचित्र शक्ति से जगत् की रचना करता है। न ही वह शंकराचार्य का ब्रह्म है जिसके समक्ष यह जगत् अध्यास मात्र बन जाता है। श्रीअरविद के दर्शन में परमतत्त्व स्वयं की शक्ति अतिमानस के कारण ससारमय बनता है, अर्थात् स्वयं को अपनी शक्ति द्वारा अनेकतामय ससार में अभिव्यक्त करता है। यह तत्त्व जगत् की प्रत्येक वस्तु में चैतन्य और नियंत्रक के रूप में विराजमान रहता है।

परमतत्त्व स्वयं अनेकतामय ससार में परिवर्तित नहीं होता, क्योंकि वह विश्वातीत है। वह वास्तव में, अतिमानस तत्त्व द्वारा जगत् की सृष्टि करता है जो तात्त्विक दृष्टि से परमतत्त्व ही है। यह परमतत्त्व के प्राथमिक अवस्थान से निर्गमित होता है। यह संपूर्ण सृष्टि

मनमानी न होकर अपनी सत्यता के लिए परमतत्त्व में निहित है। परमतत्त्व के समवाय चित् और आनन्द सभूति के रूप में अतिमानस में विद्यमान है। परमतत्त्व सच्चिदानन्द सृष्टि के साथ अतिमानस के त्रयसूत्र से युक्त है - ब्रह्म सभी वस्तुओं में है, सभी वस्तुएँ ब्रह्म में हैं और सभी वस्तुएँ ब्रह्म हैं। श्रीअरविन्द का मानना है कि पूर्ण तथा असीमित पारमार्थिक सत् बुद्धि के परे है, इससे उसकी अभिव्यक्ति मानवबुद्धि द्वारा करना असंभव है। इसके बावजूद वह पारमार्थिक सत् व्यावहारिक जगत में मानव के लिए स्वयं को सीमित करता है। इसीलिए सीमित रूपों में सृजन का आधार वास्तविक और मौलिक सत् है। वह विश्व के परे होकर भी समस्त सत्ताधारियों का आधार है। इसीलिए हरिदास चौधरी ने श्रीअरविन्द के दर्शन हेतु एक नाम दिया, जिसमें तीन समानार्थक शब्दों का प्रयोग किया गया। वे कहते हैं कि “The philosophy of Sri Aurobindo may aptly be described as Integral Non-dualism (पूर्ण अद्वैत) Integral or just Integralism (पूर्णतावाद)।⁸⁸ यहाँ 'Integral' शब्द का अर्थ 'जिसमें सभी भिन्नताएँ अपने वैभिन्न्य को खोकर एकरूप हो जायँ। इस विचार से श्रीअरविन्द का अद्वैत विचार बौद्धिक एकवाद से भिन्न है। साधारणतः दार्शनिक परंपरा में बौद्धिक एकवाद में वैचारिक एकरूपता की स्थापना की जाती है। उनका मानना है कि बौद्धिक दृष्टि सत् की एकरूपता को पकड़ती है। सत् के विषय में कुछ निश्चित रूप से कह पाती है। श्रीअरविन्द ने बौद्धिकता के दावे को अनुचित माना है, क्योंकि बौद्धिकता की दृष्टि से सत् को अनिर्वचनीय होना ही है। एक कहने की भी कोई बौद्धिक प्रणाली नहीं है। यह सत् की अनुभूति किसी अतिबौद्धिक तथा आध्यात्मिक दृष्टि में ही संभव होने का संकेत देती है। इसप्रकार 'Integral' में 'पूर्णतावाद' से यहाँ तात्पर्य सत् के चित्रण से है, जिसमें 'द्रव्य तथा आत्म', निम्नतर तथा उच्चतर रूप का भेद पूर्णतया समाप्त या समन्वित हो जाता है। श्रीअरविन्द ने सत् में निम्नतर तथा उच्चतर जगत के विरोध को समाप्त कर दिया है। जो पूर्ण अद्वैत है।

श्रीअरविन्द ने 'Integralism' (पूर्ण अद्वैत) में दो निषेधों अर्थात् जड़वादी निषेध तथा वैराग्यमूलक निषेध का उल्लेख किया है तथा दोनों में समन्वय का प्रयास किया है। श्रीअरविन्द के अनुसार, आत्म पर बल देना उचित नहीं है। उसके साथ-साथ 'जड़त्व', द्रव्य

आदि के महत्त्व को भी समझना परम आवश्यक है।⁸⁹ इसप्रकार पारमार्थिक स्वय को अभिव्यक्त करता है समस्त वस्तुओं को सृजित करता है तथा गोपनीय रूप में उनको सहारा भी देता है। इन सबके साथ ही श्रीअरविंद ने ब्रह्म को तीन रूपों – आत्मा, पुरुष तथा ईश्वर में व्यक्त माना है। उनके अनुसार, ब्रह्म सर्वव्यापी सत्ता है। विश्व के समस्त तत्वों में उसकी व्याप्ति है। समस्त सत्ता का स्वामी वही है। वह सभी के अंतःकरण में स्थित आत्मा है। समस्त चेतन तथा अचेतन का आधार वही है। वह समय है किंतु उससे परे भी है। वही स्थान एवं स्थान में व्याप्त समस्त पदार्थ है। वह ही कारण कार्य है।⁹⁰ श्रीअरविंद ने परमतत्त्व को अज्ञेय माना किंतु यह भी कहा कि इसमें स्वयं को विस्तृत करने की शक्ति है तथा इसका विस्तार इतना हो जाता है कि इस अज्ञेय से भी एक प्रकार का संपर्क स्थापित किया जा सकता है। श्रीअरविंद का मानना है कि वेदांत में इसप्रकार की स्पष्टता नहीं है जिसके परिणामस्वरूप वेदांत के ब्रह्म की अवधारणा जादूगर के करिश्मा की तरह लगती है। इससे प्रायः भ्रम की उत्पत्ति होती है। यहाँ श्रीअरविंद का मानना है कि अज्ञेय अज्ञेय ही होता है यद्यपि चेतना में एक अनुभूति कुछ है के रूप में रहती है। यह कुछ है का विचार काण्ट के अपने में वस्तु की अवधारणा जैसी है। हाँ, पूर्णतया वैसी ही नहीं है। फिर भी काण्ट का प्रभाव यहाँ पर दिखता है। भिन्नता केवल यही है कि काण्ट ने 'ज्ञानात्मक चेतना' तथा वैचारिक उद्धान में अंतर स्पष्ट किया है। अपने में वस्तु ज्ञानात्मक चेतना के सर्वथा परे है तथा विचार से जो चित्र प्रस्तुत होता है, वह भी अनिवार्यतः दोषग्रस्त है। श्रीअरविंद

89 The affirmation of a Divine Life on earth and an immortal sense in mortal existence can have no base unless we recognise not only Eternal spirits the inhabitant of this bodily mansion, the wearer of his mutable role, but accept matter of which it is made, as a fit and noble role, but accept material out of which He weaves constantly His garbs, builds recurrently the unending series of his mansions

श्रीअरविंद द लाइफ डिजाइन पृष्ठ 18

90 All reality and all aspects and all semblances are the Brahman Brahman is the Absolute, the Transcendent and Incommunicable, the Supercosmic Existence that sustains the Cosmos, the Cosmic self that upholds all beings but it is too the self of each individual, the soul or psychic entity is an eternal portion of the Ishwara it is his supreme Nature or Consciousness - Force, that has become the living being in a world of living beings

वही, पृष्ठ 294

ऐसा भेद नहीं करते हैं क्योंकि उनका उद्देश्य ज्ञात तथा अज्ञात को दो अलग अलग कोटियों में रख देना ही नहीं है अपितु इनके बीच की दूरी को कम करना है।

श्रीअरविद का मानना है कि ब्रह्म का ज्ञान नहीं होता है। विश्व चेतना में एक बिंदु जो चेतना का एक विलक्षण रूप है कुछ है के रूप में निर्धारित होता है। यही कुछ निर्धारण की सीमा से परे भी रहता है। वैसे यही व्यापक सत् में प्रारंभिक आस्था का आधार है। ज्ञान और चेतना का सामान्य आवश्यक तरीका आस्था ही है। इसी आस्था के मार्ग पर आगे बढ़ने पर ज्ञान द्वारा पूर्ण अनुभूति संभव है। श्रीअरविद के अनुसार “This creed is given indeed to humanity to support it on its journey, until it arrives at a stage of development when faith will be turned into knowledge and perfect experience”⁹¹ श्रीअरविद के पारमार्थिक सत् सबंधी विचारों को समझने के लिए उनके द्वारा स्थापित सत्ता के विभिन्न स्तरों की चर्चा आवश्यक है। यह सत्य है कि उन्होंने सत्ता के विभिन्न स्तरों को माना है, किंतु इससे यह सोच लेना कि सत्ता का स्वरूप अनेकात्मक है, गलत है। सत् अनिवार्यतः एक है, किंतु सृष्टि के विकासक्रम में एकत्व तथा अनेकत्व दोनों प्रक्रियाओं को मानना आवश्यक होता है। जगत् में एकत्व की अभिव्यक्ति अनेकत्व की विधा में ही होती है। इसी कारण श्रीअरविद सत्ता के स्तरों या गोंठों से सत्ता की अभिव्यक्ति को प्रस्तुत करते हैं उसके मूल अव्यक्त स्वरूप को नहीं।

श्रीअरविद ने सत्ता के सात स्तरों को स्वीकार किया है। ये सात स्तर - शुद्ध सत् चित्-शक्ति आनंद अतिमानस, मानस, मन, प्राण तथा जड़तत्त्व हैं। यदि सत् को एक पूर्ण इकाई माने तो यह आठ स्तरों को प्रस्तुत करता है। प्रथम चार उच्चतर स्तर पर तथा अंतिम चार निम्नतर जगत् में निहित रहते हैं। निम्नतर जगत् के चार स्तरों की अभिव्यक्ति व्यावहारिक जगत् में हो चुकी है। उच्चतर स्तरों के विकास की प्रक्रिया अभी बाकी है। इसलिए दोनों ही स्तर एक-दूसरे के विपरीत नहीं हैं। श्रीअरविद ने अत्यंत कलात्मक ढंग से सत् तथा जगत् के मध्य सबंधों को व्याख्यायित करते हुए स्पष्ट किया है कि सच्चिदानंद ही अपने शुद्ध सत् रूप में चित् शक्ति तथा आनंद के खेलों में तथा अतिमानस की क्रियात्मकता

के माध्यम से ब्रह्माण्ड में उतर आता है। जबकि जीवात्मा सतत् जड़तत्त्व मन प्राण आदि के माध्यम से उस उच्चतर रूप को प्राप्त करने में प्रवृत्त रहता है।⁹²

इन दोनों स्तरों की विभाजक रेखा मानस तथा अतिमानस के बीच खींची जाती है। श्रीअरविद का मानना है कि इस बिंदु पर एक परदा पड़ा रहता है, जिससे मानस से उच्चतर स्तर की झांकी नहीं मिल पाती है। स्पष्ट है कि परमसत्, निम्नतर स्तर पर अभिव्यक्त होने पर भी स्वयं में त्रयात्मक सत् है। इसे सच्चिदानंद कहते हैं। इसके सत् चित्-शक्ति तथा आनंद तीन रूप हैं। अतिमानस सच्चिदानंद की सतत चेतना है। इसलिए श्रीअरविद ने सत् को सच्चिदानंद कहकर त्रयात्मक भाव को एक नाम दिया है। उनके अनुसार “We start, then with the conception of an Omnipresent Reality of which neither the Non-being at the one end nor the Universe at the other are negations that annul, they are rather different status of the Reality, obverse and reverse affirmations The highest experience of this Reality in the Universe shows it to be not only a conscious Existence but a Supreme intelligence and Force and a self-existent Bliss ”⁹³ इस प्रकार सच्चिदानंद के वास्तविक स्वरूप को जानने के लिए तीनों का अलग-अलग अध्ययन आवश्यक है।

(अ) शुद्ध सत् अद्वैत वेदात् में शुद्ध सत् की सार्वभौम तथा शाश्वत सत्ता के रूप में कल्पना की गयी है। इसके लिए प्रस्तुत साक्ष्य व्यावहारिक जीवन की तीनों अवस्थाओं जाग्रतावस्था स्वप्नावस्था तथा सुषुप्ति अवस्था में उपस्थित रहता है। अतः सत् का निषेध असंभव है। यद्यपि श्रीअरविद भी अपने ‘शुद्ध सत्’ के विचार को उसी रूप में प्रतिष्ठित करते हैं, लेकिन उनका विश्लेषण का ढंग अलग है। उन्होंने ‘दार्शनिक दृष्टि की प्रथम अनुभूति का और ‘वैचारिक बौद्धिकता के ढंगों’ का विश्लेषण किया है और इसी

92 The Divine descends from pure Existence through the Play of Consciousness force and Bless and the Creative medium of Supermind into cosmic Being, We ascend from matter through a developing life, soul and mind and the illumination medium of Super mind towards the Divine Being

श्रीअरविद द लाइफ डिजाइन पृष्ठ 242

93 वही पृष्ठ 32

विश्लेषण के माध्यम से सत् का शुद्ध, सार्वभौम तथा असीम होना सिद्ध किया है।

श्रीअरविद का यह भी मानना है कि जब जीव स्वयं को वैयक्तिक तथा स्वार्थमूलक विचारों से मुक्त कर एक शुद्ध जिज्ञासु की तरह जगत की ओर देखता और विचार करता है (यही प्रारंभिक दार्शनिक दृष्टि है), तब उसे जगत एक असीम शक्ति का द्योतक प्रतीत होता है। वह अनंत स्थान एवं निरंतर काल में सतत प्रवाहशील एवं गतिशील रहता है। ऐसे में जगत जीव से परे असीम सत्ता के रूप में अनुभूत किया जा सकता है। उसी प्रारंभिक ज्ञान के कारण मानव को अपने समक्ष एक अनंत विस्तार दिखता है जो उससे परे वृहत् तथा असीम है। प्रारंभिक समझ के कारण जीव तथा जगत का द्वैत दृष्टिगोचर होता है। इस अवस्था में द्वैत स्थापित रहता है तथा जगत की असीमता से अधिक मैं को महत्त्व देकर अपना स्थान बढ़ाते हैं। किंतु यह अज्ञान है ज्ञान नहीं।

यही से वैचारिक सक्रियता प्रारंभ हो जाती है। श्रीअरविद स्वीकार करते हैं कि यही अनंत अस्तित्व जो सदैव मानव से पृथक् समझा जाता है स्वयं को अत्यंत भिन्न रूप में प्रस्तुत करता है। इस वैचारिक सक्रियता में वैज्ञानिक प्रगति का भी योगदान है। वैचारिक विश्लेषण से स्पष्ट है कि यह पारमार्थिक सत् असीम शक्ति तथा क्रियात्मकता से सूक्ष्मतर पदार्थों तथा वृहत् रूपों दोनों में, स्थित है। इसकी सक्रियता की गहनता तथा सार्वभौमता के कारण इसे स्थान या काल रूपों में नहीं मापा जा सकता। क्योंकि इन्हें मापने के लिए सीमाओं में बाँधना आवश्यक है जबकि यह असीम है। यहाँ पर 'मैं' तथा जगत के द्वैत से ऊपर उठता है क्योंकि मैं भी उसी शुद्ध सत् असीम शक्ति का एक पक्ष है। श्रीअरविद का मानना है कि शुद्ध सत् का पूर्ण विवरण असंभव है। मानव के विवरण के ढग, वैचारिक कोटियाँ, मानस रूप हैं तथा 'मानस' निम्नतर लोक की अंतिम अवस्था है। इसके माध्यम से उसके पूर्ण विवरण की संकल्पना असंभव है। यह मात्र एक वैचारिक संकल्पना ही है, जिसके यथार्थ एवं तर्कपूर्ण होने की कोई उम्मीद नहीं है।⁹⁴

94 If this indefinable, infinite, timeless spaceless existence is, it is necessarily a Pure Absolute. It cannot be summed up in any quantity or qualities. It is not an aggregate of forms or a formal substratum of forms. If all forms, quantities were to disappear, this would remain

इसप्रकार श्रीअरविद शुद्ध सत् मे वैचारिक स्तर पर दो भेद मानते हैं। पहले भेद मे शुद्ध सत् दार्शनिक दृष्टि से व्याख्यायित होता है। यहाँ स्वयं से ऊपर उठकर जगत को देखने का प्रयास होता है। दूसरे मे बौद्धिक विचार है। पहले मे स्थान तथा काल का घेरा मौजूद है जबकि दूसरे मे वह इन दोनों से परे है। पहले मे अस्तित्व, जगत की स्थिति मे दिखता है तो दूसरे मे अस्तित्व एक शुद्ध भाव तथा विचार मे उभरता है। अतः मे श्रीअरविद ने दोनों को समजित कर दिया है। उनके अनुसार यह दोनों विचार शुद्ध सत् को समझने के लिए आवश्यक है। शुद्ध सत् पूर्णतया निरपेक्ष तथा बौद्धिक दृष्टि से अज्ञेय ही है। फिर भी मानव अपने वैचारिक आधार पर इसका चित्र खींचता है। इसके विपरीत शुद्ध सत् अनंत मे क्रियात्मक भी है जो कि इसका सापेक्षता से सबधित पक्ष है। लेकिन यह सापेक्ष रूप भी उससे नितात भिन्न है।

(ब) चित् सत् निरपेक्ष सत् वास्तव मे न तो अनेक है, न स्थिर और न ही गत्यात्मक है। समस्त कोटियों निरपेक्ष सत् को समझने का मानसिक प्रयास मात्र है। वह इनसे परे है। जब भी वैचारिक दृष्टि से सत् के स्वरूप को पकड़ने का प्रयास होता है तब वह एक परम अस्तित्व और असीम शक्ति प्रतीत होता है। श्रीअरविद का मानना है कि निरपेक्ष सत् शुद्ध सत् के साथ ही शक्ति रूप मे भी प्रतीत होता है। 'शक्ति' तो शुद्ध सत् का सार रूप है। यह शक्ति स्वभावतः स्थिर तथा गतिशील दोनों ही रहती है। यह शक्ति चेतन स्वरूप है। श्रीअरविद के अनुसार अस्तित्व के हर पक्ष हर स्तर पर परीक्षण करने से गत्यात्मकता और गति के उदाहरण के रूप मे चेतन शक्ति ही प्रतिरूपित होती है। यह चेतना मानवीय स्तर की नहीं है। श्रीअरविद कहते हैं, "It (Consciousness) is no longer synonymous with mentality but indicates a self-aware force of existence of which mentality is a middle term, below mentality it sinks into vital and material movements which are for us sub-conscious, above it rises into the supramental which is for us the super conscient But in all it is one and the same thing organising itself differently"⁹⁵

श्रीअरविद चित् को अस्तित्व की स्वचेतन शक्ति के रूप में देखते हैं। इसके विभिन्न स्वरूप हैं। यह मानसिक चेतना के स्तर से उतर कर प्राणतत्त्व तथा भौतिक गति की चेतना में भी आती है। यह अवचेतन की अवस्था है। वही मानसिक स्तर से ऊपर उठकर अतिमानस के स्तर पर भी पहुँच जाती है। यह अतिचेतन की अवस्था है। स्वयं में यह एक मूल चित् शक्ति है जो अस्तित्व के विविध स्तरों पर क्रियाशील है। श्रीअरविद के अनुसार, यह चित् शक्ति सृष्टि का मूलाधार है। इस कारण यह 'श्री मा' है। यही ईश्वरीय शक्ति सृष्टि के पीछे है। चित् शक्ति को स्वीकारते ही श्रीअरविद साख्य की समस्याओं से बच जाते हैं।

(स) आनन्दस्वरूप सत् श्रीअरविद ने परमसत् को मात्र सत् और चित् ही नहीं कहा अपितु इसे आनन्दस्वरूप भी माना है। वह आनन्द के कारण ही संपूर्ण सृष्टि का सृजन करता है। सृष्टि का उद्भव आह्लाद में तथा सृष्टि का खेल आनन्द रूप में होता है। इसी आनन्द की परमावस्था सृष्टि का लक्ष्य है।⁹⁶ यहाँ श्रीअरविद और वेदांत मतों में समानता दिखायी देती है। श्रीअरविद के अनुसार, निरपेक्ष सत् का आत्म आह्लाद तथा आनन्द असीम है। इसकी अभिव्यक्ति के बहुत से रूप हो सकते हैं। यह अस्तित्व के हर स्तर पर मौजूद रहता है। जो भी है, जो क्रियाएँ हैं, उन सबमें आनन्द का रूप विद्यमान रहता है। बाह्य रूप में यह स्पष्ट नहीं दिखता है लेकिन अस्तित्व के अर्थ में ही आनन्द व्यक्त होना मौजूद रहता है।

(ii) अतिमानस की सकल्पना

श्रीअरविद ने सत् को दो स्तरों, उच्चतर तथा निम्नतर में विभाजित किया है। सच्चिदानन्द स्वरूप उच्चतर स्तर पर तथा जडतत्त्व, प्राणतत्त्व, मन तथा मानस निम्नतर स्तर पर स्थित सत्ताएँ हैं। श्रीअरविद का मानना है कि विकास द्वारा निम्नतर स्तर से उच्चतर स्तर तक पहुँचा जा सकता है। दोनों स्तरों के बीच माध्यम का कार्य अतिमानस करता है। अतिमानस मुख्यतः दो भावों का एक साथ प्रतिनिधित्व करता है। पहले भाव में सत् की

96 It is Ananda out of which this world is born It is Ananda that sustains it and it is Ananda that is its goal and consumation

चेतना के रूप में अतिमानस आध्यात्मिक तत्त्व है यही सच्चिदानन्द की पूर्ण चेतना है। द्वितीय भाव में मानस के चरम लक्ष्य के रूप में अतिमानस है। यही दोनों भाव अतिमानस के स्वरूप को अभिव्यक्त करते हैं।

सत् की चेतना के रूप में उसे स्रष्टा 'सत्भाव' चरम सत्य' चेतना आदि शब्दों से अभिहित किया जाता है। श्रीअरविन्द की स्थापना है कि सत् के अखण्डित स्वरूप को न छेड़कर उसमें विभेदन किया जा सकता है। ऐसी अवस्था में सृष्टि तथा सत् के मध्य एक तत्त्व की आवश्यकता होती है, जो सत् के पूर्ण अद्वैत की स्पष्ट चेतना हो तथा साथ में स्वयं को इसप्रकार प्रस्तुत कर सके कि सृष्टि की ओर से देखने पर त्रिगुणात्मक सत् प्रतीत हो। मानव इस प्रक्रिया को पूर्णतया समझ नहीं पाता क्योंकि इस स्तर पर उसके सोचने-समझने का आधार मानसिक रहता है। मानसिक चेतना तथा उच्चतर चेतना में वस्तुतः कोई विरोध नहीं है। कारण कि सत् का पूर्ण अद्वैत रूप कभी खण्डित, विभाजित नहीं होता है, किंतु सृष्टि के परिप्रेक्ष्य में, सृष्टि की ओर से देखने में, सत् को त्रिगुणात्मक समझा जाता है। इस स्थिति में सृष्टि तथा सत् के मध्य एक ऐसे तत्त्व की आवश्यकता होती है जो सत् के पूर्ण एकात्म को बनाते हुए उसे त्रिगुणात्मक रूप में प्रस्तुत करे। यही तत्त्व अतिमानस है।⁹⁷ श्रीअरविन्द का यह भी मानना है कि सृष्टि में अनेकता भेद स्पष्ट है लेकिन मूलतः सत् एक रूप है। इसी रूप में सर्वाङ्गी चेतना होने से अनेकता और एकता दोनों की चेतना होने से अतिमानस चरम सत्य चेतना है।

अतिमानस को स्रष्टा या सर्जनात्मक भाव के साथ ही सत् भाव में भी ग्रहण किया जाता है। सर्जनात्मक आधार चरम सत् में ही होता है, उससे भिन्न नहीं। शंकराचार्य ने यहाँ पर ईश्वर तथा माया के सिद्धांत का प्रतिपादन किया और इसी के आधार पर सृष्टि की व्याख्या की है। लेकिन अद्वैत वेदांत में ब्रह्म के साथ सबंध स्थापन में कठिनाइयाँ उत्पन्न होती हैं। फलतः अद्वैत वेदांत ईश्वर माया, जगत् सभी को भ्रम मान लेता है। श्रीअरविन्द कहते हैं कि ऐसी जगहों पर सत् का एकत्व तो सुरक्षित रहता है फिर भी सृष्टि के साथ

97 The Supermind starts from unity, not division, it is primarily comprehensive, differentiation is only a secondary act

अन्याय हो जाता है। सृष्टि को पूर्णतया मिथ्या क्यों मान लिया जाता है। इसका एकमात्र कारण ईश्वर को सत् से अभिन्न मानकर चलना तथा दोनों के सम्मिलन में ईश्वर का विलय हो जाना है। इन कठिनाइयों से बचने का मार्ग यही है कि सृष्टि के आधार को परमसत् से भिन्न न माना जाय। तभी सत् तथा सृष्टि दोनों के साथ न्याय संभव होगा।

दूसरी ओर निम्नतर स्तर पर अतिमानस, मानस का चरम लक्ष्य और उसकी अंतिम परिणति है। इसप्रकार मानस अतिमानस के विपरीत नहीं है। उसमें निहित शक्तियाँ अतिमानस की शक्तियों के ही निम्नतर रूप हैं। मानस निम्नतर स्तर पर है लेकिन यह अतिमानस का ही निम्नतर स्वरूप है तथा अपने चरमलक्ष्य की ओर उठने हेतु सतत प्रयत्नशील है। श्रीअरविद के अनुसार, मानस और अतिमानस का भेद सत् के ग्रहण करने के तरीके में है। अतिमानस सत् को पूर्ण अद्वैत एव एकात्म रूप में ग्रहण करता है, लेकिन मानस अपने स्वरूप की पूर्णता को खण्डित करता है। मानस में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद है तथा ज्ञेय को भी उसके अवयवों एव अंशों के आधार पर ही पकड़ने की चेष्टा करता है। मानस अपने इस स्वरूप के कारण सत् के चित्रण में सर्वथा असमर्थ है। सत् तो पूर्णतया एक है। ज्ञान की ऐसी विधा जो ज्ञात के विषय को विश्लेषण से ही जान सकती है, उसे अवयवों में विभाजित करके ही जान पाती है। अतः मानसिक चेतना से प्राप्त ज्ञान वास्तविक ज्ञान नहीं है। परंतु मानस में ऊपर उठने की तत्परता है। यह ज्ञान आशिक तथा धरातली आवश्यक है, परंतु उसमें भी एकत्व को प्राप्त करने की उत्सुकता है, इकाईयों को स्थापित करने की प्रवृत्ति है। यह सकेत करता है कि मानस में भी अपूर्ण रूप से अतिमानस की शक्ति कार्यरत है। श्रीअरविद के अनुसार, उच्चतर आध्यात्मिक क्षेत्र से अतिमानस का निम्नतर क्षेत्र के मानस की ओर अवतरण से मानस में विकसित होने की उच्चतर उठने की संभावना जाग्रत होती है। मानस में ऊपर उठने की शक्ति निहित है। यदि अतिमानस किसी-न किसी रूप में एक आवरण द्वारा मानस में अवतरित न हो तो उसमें अतिमानस की ओर उठने की प्रवृत्ति भी नहीं जाग सकती है।

श्रीअरविद ने स्वीकार किया है कि मानस से अतिमानस तक पहुँचने की प्रक्रिया एकाएक संपन्न न होकर एक क्रम में होती है। निम्नतर लोक का अंतिम तत्त्व मानस है। वह अचानक उच्चतर लोक में प्रवेश नहीं कर पाता। इन दोनों के मध्य कई स्तर और भी हैं, जो इसप्रकार हैं - मानस उच्चतर मानस, प्रदीप्त मानस, अतर्दृष्टि, व्यापक मानस तथा

अतिमानस। नीचे से ऊपर जाने के लिए प्रकृति से परात्म की ओर अग्रसर होना पड़ता है। यह धीरे धीरे चलने वाली प्रक्रिया है। इसी से अतिमानस की प्राप्ति संभव है।

(iii) मानव की अवधारणा

श्रीअरविद ने विकास प्रक्रिया में मानस के स्तर को आध्यात्मिक क्षेत्र में उलगा लाने के लिए परिपक्व माना है। मानव में मानस के स्तर का स्पष्टतम प्रस्फुटित रूप है। इसीलिए मानव में ही अतिमानस की ओर अग्रसरित होने की क्षमता मौजूद है। श्रीअरविद का मानना है कि मानव की केंद्रीय सत्ता दो स्तर पर है - उच्चतर तथा निम्नतर। उच्चतर स्तर जीवात्मा का तथा निम्नतर स्तर चैतन्यपुरुष का। उच्चतर पक्ष मानव विकास के पहले की अवस्था है। यह विकास प्रक्रिया से परे है। यह उपचेतन अवस्था है, जो भूत के साहचर्यों, संस्कारों प्रवृत्तियों कर्मों से बना है, किंतु निम्न स्तर विकास प्रक्रिया में विकसित मानव का वास्तविक स्वरूप है यही चैतन्य पुरुष है। श्रीअरविद जीवात्मा को ईश्वरीय अंश, परमात्मा का मानवीय रूप, ईश्वरीय लवकण आदि नाम देते हैं, अर्थात् जीवात्मा एक दृष्टिकोण से मानव की हर वैयक्तिक अभिव्यक्तियों से ऊपर है। इसके विपरीत चैतन्य पुरुष जीवात्मा का प्रतिनिधि है, जो वैयक्तिक मानव में वैयक्तिक जीवन में व्यक्त होता है। इसीलिए चैतन्य पुरुष विकासक्रम में स्थित है, जबकि जीवात्मा विकासक्रम से परे है। जीवात्मा तथा चैतन्य पुरुष दोनों में ईश्वरीय अंश है, लेकिन 'परमसत् तथा चैतन्य पुरुष में भेदान्वित् अभेद का संबंध है। परमसत् तथा जीवात्मा में पूर्ण अभेद है। इसी के आधार पर अद्वैत वेदात् के तत् त्वम् असि' का बड़ा ही मार्मिक अर्थनिरूपण हुआ है। तत् और त्वम् में भेद व अभेद दोनों हैं। जहाँ त्वम् से चैतन्य पुरुष का बोध हो रहा है, वही 'तत्' से जीवात्मा का बोध हो रहा है। तब 'त्वम् तथा 'तत्' का अंतर समाप्त हो जाता है।

श्रीअरविद के अनुसार, मानव स्वरूप के तीन पक्ष हैं - पहला बाह्य, दूसरा आंतरिक, तीसरा जीवात्मा। प्रथम में मानव का भौतिक स्वरूप प्रगट होता है, दूसरे तथा तीसरे में आध्यात्मिक स्वरूप। यह दूसरा पक्ष मानव के ऊपर उठने, परात्मकता को प्राप्त करने का आधार है। तीसरा पक्ष मानव का सत् पक्ष है, उसकी वास्तविकता है, जिसकी पूर्ण अभिव्यक्ति ही मानव अस्तित्व की परिणति है। चैतन्य पुरुष सूक्ष्म आत्म है, जो नष्ट नहीं

होता है। मृत्यु में जब बाह्य स्वरूप का अंत हो जाता है तो यह सूक्ष्म आत्म दूसरे शरीर को स्वीकारता है। यही सूक्ष्म आत्म मानव की आध्यात्मिक प्रगति का आधार है। इसी के माध्यम से अतिमानस की प्राप्ति संभव है।

(iv) सृष्टि का स्वरूप

परमसत् की उल्लासमय अभिव्यक्ति 'सृष्टि' है। परमसत् पूर्ण है लेकिन स्वयं को व्यक्त भी करता है। श्रीअरविद ने सृष्टि का विचार द्विगुणात्मक प्रक्रिया में किया है। एक ओर परात्म का जगत के रूपों में अवतरण है तथा दूसरी ओर यह जगत के रूपों का उच्चतर रूपों में आरोहण है। उत्थान है। श्रीअरविद का मानना है कि आध्यात्मिक उत्थान या उत्कर्ष के संबंध में मुख्यतः दो मान्यताएँ हैं। प्रथम, आदर्श की प्राप्ति लक्ष्य है और आदर्श तथा हमारे स्वरूप में भिन्नता नहीं है, क्योंकि अभिन्नता से आदर्श की प्राप्ति असंभव हो जायेगी। द्वितीय मान्यता के अनुसार मानव के उत्थान का एकमात्र आधार उच्चतर रूपों का निम्नतर स्तर पर अवतरण है। हर उत्थान का दूसरा रूप अवतरण है। उत्थान के लिए आवश्यक है कि जिसकी ओर हम बढ़ें, वह भी हमारी ओर आये। श्रीअरविद का मानना है कि हर आध्यात्मिक परिवर्तन में 'परात्म' का अवतरण होता है अन्यथा आध्यात्मिक उत्थान नहीं हो सकता। परात्म का यह अवतरण ही सृष्टि का उद्भव है। इसीलिए सृष्टि अवतरण या उत्थान की प्रक्रिया होने के साथ साथ विकास प्रक्रिया भी है।

(अ) अवतरण या अतर्वर्तन प्रक्रिया श्रीअरविद की अवतरण प्रक्रिया अद्वैत वेदांत के सृष्टि विवरण के समान है। भेद मात्र विवरण की दृष्टि तथा उस दृष्टि के अनुरूप चर्चित अवधारणाओं का है। अद्वैत वेदांत में कहा गया कि अविद्या से ही सृष्टि का बोध होता है और उसे हम वास्तविक मान लेते हैं, किंतु यह सत् के वास्तविक रूप का विस्मरण है। वस्तुतः सृष्टि की प्रतीति ब्रह्माण्डमूलक भ्रम मात्र है। सृष्टि आनंद का खेल या लीला है।

श्रीअरविद भी सृष्टि का विवरण आत्म का अज्ञान में निमज्जन अर्थात् आत्मा का अज्ञान में प्रविष्ट हो जाना मानते हैं। अज्ञान ईश्वरीय चेतना की अपने को आशिक रूप में रोकने की शक्ति है। अज्ञान भी ईश्वरीय चेतना का अंश है। पूर्ण ईश्वरीय चेतना तथा पूर्ण ज्ञान शून्यता के मध्य अज्ञान का फैलाव है। ईश्वरीय चेतना न होने से यह ज्ञान नहीं है

लेकिन यह ज्ञानशून्यता भी नहीं है, क्योंकि यह सृष्टि क्षेत्र में है। अतः जब सत् स्वयं को आशिक रूप में रोकने की शक्ति में लगाता है तब वह अज्ञान के क्षेत्र में उतरता है। यही सृष्टि है।

श्रीअरविद का मानना है कि ज्ञान में रहकर भी सृष्टि होती है, लेकिन यह उच्चतर सृष्टि होती है। इसका ज्ञान केवल ज्ञानी को ही होता है। व्यावहारिक ज्ञान का विवरण जब सामान्य जीव के बीच रहता है तब यह निम्नतर जगत है। अज्ञान के क्षेत्र में उजागर सृष्टि है। यह हमारी सृष्टि अज्ञान के ही क्षेत्र में है। ऐसी अवस्था में सृष्टि भ्रामक नहीं है। यह ईश्वरीय चेतना की सीमित अभिव्यक्ति है। उसकी चेतना ज्ञान का निषेध नहीं है। यही पर श्रीअरविद और अद्वैत वेदात में भिन्नता है।

श्रीअरविद की दृष्टि में जगत ईश्वर की लीला है। ईश्वर इसकी रचना माया के द्वारा करता है। लीला जगत के आनंद का खेल है। जगत का प्रत्येक क्षण प्रवाहशील है। यह प्रवाह वास्तव में आह्लादपूर्ण क्रियाएँ हैं। श्रीअरविद कहते हैं कि यह संपूर्ण प्रक्रिया एक नियम से बँधी है, जो माया है। माया अनंत चैतन्य की एक शक्ति है, वह अनंत सत् की वृहत् असीम शक्ति को अपने भीतर धारण करती है तथा उससे नामरूप विश्व का निर्माण करती है। माया के दो रूप हैं - उच्चतर तथा निम्नतर। उच्चभूमि में माया शुद्ध ज्ञान है तथा निम्नभूमि में अज्ञान मिश्रित ज्ञान है। माया वह शक्ति है जो सृष्टि को रूप देती है। यह शक्ति सच्चिदानंद की है।

(ब) उत्थान प्रक्रिया

श्रीअरविद की धारणा है कि विकास अवतरण को मानकर ही अग्रसर होता है। विकास निम्नतर का उच्चतर की ओर जाना है। यह उच्चतर के निम्नतर में अवतरण से ही संभव हो पाता है। सत्ता के आठ स्तरों की क्रमिक प्रक्रिया दोनों में चलती रहती है। उच्चतर रूपों में जड़तत्त्व, प्राणतत्त्व, मन आदि के अवतरण से ही इनका विकास होता है। जड़तत्त्व से प्राणतत्त्व का विकास भी तभी संभव है जब प्राणतत्त्व जड़तत्त्व में उतरे। मन प्राणतत्त्व में उतरता है। श्रीअरविद स्पष्टतः कहते हैं कि कोई तत्त्व उच्चतर रूपों में तब तक विकसित नहीं होता है जब तक वह उच्चतर रूपों से उसमें उतर कर न आये। शून्य से सदैव ही शून्य प्राप्त

होता है। इसलिए श्रीअरविद ने विकास या उत्थान प्रक्रिया को अवतरण के विपरीत माना है। विकास तथा अवतरण एक ही मार्ग में दोनों ओर से अग्रसर होने की प्रक्रिया है। उच्चतर स्तर का चरम बिंदु परमसत् है तथा निम्नतर स्तर पर प्रथम बिंदु जडतत्त्व है।⁹⁸

श्रीअरविद के विकास सिद्धांत में अन्य समस्त विकास सिद्धांतों का समावेश है। विकास की प्रक्रिया एक दृष्टि से पुनरावृत्तिमूलक और उद्गमनात्मक है तथा दूसरी ओर यंत्रवादी तथा प्रयोजनवादी है। श्रीअरविद के विकास सिद्धांत में अद्वैत सिद्धांत के समस्त सिद्धांतों का समावेश है।

श्रीअरविद के विकास सिद्धांत में तीन प्रक्रियाएँ – विस्तारण, उच्चत्व की ओर उन्मुखता तथा पूर्णिकरण है। विकास मुख्यतः विस्तारण प्रक्रिया है। इसमें किसी स्तर के अस्तित्ववान रूप को समेटना तथा उन्हें पूर्णतया विस्तृत रूप में अभिव्यक्त होना है। इसके तुरंत बाद विकास प्रक्रिया उच्चतर रूपों की ओर अग्रसर होती है। सबसे अंत में पूर्णिकरण की प्रक्रिया आती है। पूर्णिकरण अवतरण द्वारा उत्थान है।

श्रीअरविद का मानना है कि अब तक जडतत्त्व, प्राणतत्त्व मन तथा मानस स्तर का विकास हो चुका है। अब मानस स्तर को उच्चतर रूप अतिमानस के स्तर तक उठाने की आवश्यकता है। इसप्रकार उन्होंने व्यक्तिगत विकास से जगत के विकास की सकल्पना का प्रतिपादन किया है।

शंकराचार्य और श्रीअरविद के दर्शन का अध्ययन करने पर कुछ समानताओं के साथ कुछ अंतर भी दिखायी देते हैं। शंकराचार्य जहाँ ब्रह्म को अव्यक्त, अचित्य तथा विकाररहित मानते हैं, वही श्रीअरविद ने भी सच्चिदानंद को स्वरूप रूप में शुद्ध सत् कहा है तथा जगत की अद्वितीय सत्ता स्वीकार किया है। दोनों में भेद यह है कि शंकराचार्य ने ब्रह्म को सच्चिदानंद स्वरूप माना है। शुद्ध सत् में ब्रह्म का चिन्मय स्वरूप है। उन्होंने सत् - चित्

98 Spirit is a final evolutionary emergence because it is the original involutionary element and factor. Evolution is an inverse action of the involution. What is an ultimate and last derivation in the involution is the first to appear in the evolution. What was original and primal in the involution is the last and supreme emergence.

सिद्धांत के आधार पर जगत के मिथ्यात्व का प्रतिपादन किया है किंतु श्रीअरविंद ब्रह्म को अभावात्मक रूप से शुद्ध सत् तथा भावात्मक रूप में सच्चिदानंद मानते हैं। उन्होंने चित् तत्त्व को चित् शक्ति के रूप में सिद्ध किया है, इसे ही जगत की उत्पत्ति का कारण माना है। इस महाशक्ति को श्रीअरविंद ने श्री मा कहा है। विश्वातीत सच्चिदानंद में यह विश्राम की अवस्था में रहती है तथा सृजनात्मक अतिमानस में गत्यात्मक हो जाती है। शंकराचार्य ने इसे नहीं स्वीकार किया है क्योंकि सच्चिदानंद ब्रह्म से जगत की उत्पत्ति नहीं होती है। किंतु इसके आधार पर यह कहा जा सकता है कि शंकराचार्य द्वारा अज्ञान रूपी अविद्या शक्ति का आधार तथा आधेय ब्रह्म को मानने से जो कठिनाइयाँ आती हैं, उनसे श्रीअरविंद का दर्शन पूर्णतया मुक्त है। दूसरा विभेद यह है कि शंकराचार्य ने ब्रह्म के चित् स्वरूप से मात्र स्थितिशील निश्चल और अपरिवर्तनशील चैतन्य को ही समझा है, जबकि श्रीअरविंद ने चित् स्वरूप की व्याख्या चित् शक्ति के रूप में की है। उसे विश्राम तथा गति चल तथा अचल दोनों ही रूपों में स्वीकार किया है। शंकराचार्य ने एकरूपेण अवस्थित योऽर्थ स परमार्थ सूत्र को मानकर अविकृत शुद्ध चैतन्य को सत् माना है, वही श्रीअरविंद ने अविकृत शुद्ध चैतन्य को सच्चिदानंद में विश्रामपरायण चित् शक्ति माना है और परिवर्तनशील तथा विकृत जगत चैतन्य को गत्यात्मक चित् शक्ति के रूप में रखा है।

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि जहाँ शंकराचार्य अपने अद्वैतवाद के तत्त्वमीमासीय विवेचन में तार्किक रूप से अद्वैत की रक्षा करने में सफल रहे हैं वहाँ श्रीअरविंद द्वारा एक ओर परमसत् को ही संपूर्ण जगत की अभिव्यक्ति कहना और पुनश्च अतिमानस की सकल्पना करना उचित नहीं प्रतीत होता है। क्योंकि हम यह स्वीकार कर ले कि परमसत् के अवतरण में ही अतिमानस का भी अवतरण हो जाता है। यदि इसे स्वीकार ले तो श्रीअरविंद द्वारा विवेचित विकास का सिद्धांत निरर्थक हो जायगा। वास्तविकता यही है कि संपूर्ण सृष्टि को परम सत् की अभिव्यक्ति के लक्षण से विभूषित कर श्रीअरविंद सृष्टि सबधी सभी कमियों से ब्रह्म को बचाने में असफल हो जाते हैं। इसप्रकार कहा जाय कि श्रीअरविंद का परमसत् रक्तहीन विचारों का अमानवीय नृत्य बन गया है, तो कोई अत्युक्ति न होगी।

□□□

अज्ञान का सिद्धात

(शकराचार्य और श्रीअरविद के सदर्थ मे)

अ शकराचार्य का अज्ञान सिद्धात

- (1) अज्ञान का अर्थ
- (11) अज्ञान का आश्रय
- (111) जगत की उत्पत्ति मे अज्ञान की भूमिका

ब श्रीअरविद का अज्ञान सिद्धात

- (1) अज्ञान का अर्थ
- (11) अज्ञान का आश्रय
- (111) अज्ञान की उत्पत्ति एव रूप
- (1V) जगत की उत्पत्ति मे अज्ञान की भूमिका

पचम अध्याय

अज्ञान का सिद्धांत

(शकराचार्य और श्रीअरविंद के सदर्थ में)

अ शकराचार्य का अज्ञान सिद्धांत

शकराचार्य तथा श्रीअरविंद के मायावादी सिद्धांतों की गहन और पारदर्शी विवेचना तथा तुलनात्मक अध्ययन के लिए अज्ञान या अविद्या सबंधी सिद्धांतों का विश्लेषण करना अत्यंत आवश्यक है। अज्ञान या अविद्या का विश्व की उत्पत्ति में, विश्व चराचर में और विश्व के विकासक्रम में महत्त्वपूर्ण भूमिका है। इसके साथ ही अज्ञान की उत्पत्ति, अज्ञान के स्वरूप तथा अज्ञान से ज्ञान की ओर बढ़ने की प्रक्रिया को जान लेने से संपूर्ण दार्शनिक विवेचना सरल हो जाती है। शकराचार्य के समान श्रीअरविंद जगत को मिथ्या या भ्रम अथवा अध्यास नहीं मानते हैं, किंतु दोनों ही एक और अद्वितीय ब्रह्म जो कि निराकार, निर्विशेष और स्थाणु है, के साथ इस अनेकतापूर्ण जगत का सामंजस्य कैसे हो सकता है इस समस्या पर विचार करते हैं। इस स्तर पर दोनों में विचारों की समानता है, लेकिन दोनों के समाधान अलग अलग हैं। इनका विश्लेषण करने से पहले अज्ञान सिद्धांत का संक्षिप्त ऐतिहासिक आकलन कर लेना आवश्यक है।

ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखा जाय तो अज्ञान सिद्धांत का प्रारंभ ऋग्वेद से होता है। वहाँ ज्ञान और अज्ञान को क्रमशः 'चिति' और 'अचिति' शब्दों से अथवा 'देवीमाया' और 'अदेवीमाया' शब्दों से संबोधित किया गया है। 'चिति' शब्द का प्रयोग ज्ञान के लिए है।'

वैदिक आत्मद्रष्टाओं ने ज्ञान या चिति में सत्य और ऋत को सम्मिलित किया है। इस प्रकार आत्मदर्शन से जिस सत्य का ज्ञान होता है, उसका निश्चल और आत्मलीन स्वरूप और उस सत्य की अभिव्यक्ति उसके क्रियात्मक नियम परोक्षतः चिति शब्द को ही इंगित करते हैं। क्षर अक्षर स्थिर-गतिमय समस्त विपरीत पक्षों से सत्य ज्ञान परिलक्षित होता है। जबकि अज्ञान या अचिति सत्य और ऋत के अज्ञान से सबध रखते हैं। लेकिन इससे निश्चेतना का अर्थ नहीं लगाया जा सकता है। इस शब्द को मात्र सीमित ज्ञान या मिथ्याज्ञान के अर्थ में लिया गया है। यह वह ज्ञान है जो अविभक्त को विभाजित रूप में देखता है। जहाँ देवीमाया द्वारा वास्तविक सृष्टि का संचालन होता है, वही अदेवीमाया के माध्यम से भेद तथा अधिकार का सृजन होता है तथा भ्रामक रूपों और आकारों का उद्भव होता है।

ज्ञान और अज्ञान का मतभेद आगे चलकर और अधिक तीव्र हुआ। उपनिषदों में वैदिक शब्द चिति और अचिति के स्थान पर विद्या और अविद्या का प्रयोग किया गया है। विद्या से जहाँ एक का ज्ञान अर्थ लिया गया वही अविद्या का सबध विभक्त अनेकताओं के उस ज्ञान से है, जो एकीभूत चैतन्य में परिव्याप्त न हो। उपनिषदों में परिवर्तनशील तथा अनेकतापूर्ण व्यावहारिक जगत् को वास्तविक और सत्य माना गया है, किंतु यह शाश्वत तथा अखण्ड सत्ता की तुलना में निम्न स्तर का है—‘अविभक्त विभक्तेषु, विभक्त इव च स्थितम् या एक रूप बहुधा य करोति’ आदि उपनिषदीय कथनों से स्पष्ट है कि वहाँ भी अनेकताओं को असत् न मानकर अखण्ड सत्ता की वास्तविक अभिव्यक्ति माना गया है।² इससे भिन्न विचार शंकराचार्य का है। उन्होंने ज्ञान और अज्ञान का भेद विरोधी अर्थ में स्वीकार किया है। शांकर-वेदांत में विद्या अविभेदित एकता के ज्ञान के अर्थ में है, जबकि अविद्या एक ऐसी शक्ति है जो अविभेदित ब्रह्म चैतन्य में असत् जगत् के अध्यास को उत्पन्न करती है। शंकराचार्य ने स्वयं अविद्या और माया दोनों शब्दों को समानार्थक रूप में स्वीकार किया है। यद्यपि परवर्ती अद्वैतवादियों ने माया शब्द को भावात्मक तथा ‘अविद्या’ शब्द को निषेधात्मक अर्थ में स्वीकार किया था। माया ईश्वर को प्रभावित करती है और अविद्या जीव को। माया का स्वरूप सात्त्विक है किंतु अविद्या स्वरूपतः त्रिगुणात्मक है। अतः जब विषयपक्ष के दृष्टिकोण से समस्या का निरीक्षण करते हैं तो माया शब्द का प्रयोग

होता है। किंतु विषयी पक्ष की दृष्टि से निरीक्षण करने पर उसी वस्तु के लिए अविद्या शब्द का व्यवहार होता है।³ शंकराचार्य ने समस्त आनुभविक जगत का कारण अज्ञान या अविद्या को माना है। ससार के वस्तुगत क्षेत्र की व्याख्या के लिए अज्ञान का विश्लेषण उन्होंने मुख्य रूप से किया है।

(1) अज्ञान का अर्थ

अज्ञान सिद्धांत पर विचार करते समय सबसे पहले शंकराचार्य द्वारा उसके वास्तविक अर्थ तत्त्व से परिचित होना आवश्यक है। उनकी रचनाओं में व्यावहारिक जगत का कारण अविद्या मानी गयी है। आभासित जगत ब्रह्म में नहीं, अपितु बुद्धि के स्वरूप में स्थित है। शंकराचार्य का मानना है कि इन्द्रियातीत और लौकिक दृष्टिकोणों को परस्पर मिलाने की प्रवृत्ति या अध्यास वैसे तो भ्रांति में डालने वाला है, लेकिन मानव के बोध के लिए अत्यंत स्वाभाविक है। उपनिषदों में अविद्या शब्द मात्र अज्ञान के अर्थ में ही प्रयुक्त हुआ है, जो व्यक्ति रूप विषयी ज्ञान से भिन्न है।⁴ यहाँ शंकराचार्य मानते हैं कि अविद्या हमारे ज्ञान की आंतरिक धुंध है। यह ऐसी प्रवृत्ति है जो कि मन द्वारा वस्तुओं की देश, काल तथा कारण की रचना में देखी जा सकती है। यह ज्ञात कपटाचरण न होकर परिमित शक्ति वाले मन की अज्ञानवश प्रवृत्ति है जो जगत के अपूर्ण मानदण्ड पर निर्भर है। यह एक निषेधकारी शक्ति है जो मानव को स्वयं के देवस्वरूप जीवन से दूर ले जाती है। ब्रह्म का जगत के रूप में आभास अज्ञान के कारण ही होता है। जिसप्रकार रस्सी का साप के रूप में आभास इन्द्रियदोष के कारण है। वास्तविकता के ज्ञान से ही सर्प की अयथार्थता का ज्ञान प्राप्त होता है। इसीप्रकार जब ब्रह्म की यथार्थता के दर्शन होते हैं तो जगत की प्रतीति स्वयं दूर हो जाती है। जब मानव रस्सी का रस्सी के रूप में ज्ञान प्राप्त करता है तब स्वयं ही समस्या का अंत हो जाता है। रस्सी सर्प की भाँति प्रतीत होती है। यह सापेक्षता के कारण दोषपूर्ण अतर्ज्ञान के अलावा और कुछ नहीं है। विशुद्ध चैतन्य के दृष्टिकोण से वस्तुओं को

3 विद्यारण्य माधव विवरण प्रमेय संग्रह 1 1

4 छांदोग्य उपनिषद 1 1 10 बृहदारण्यक उपनिषद 4 3 20 4 4 3

देखने के साथ ही अन्य समस्त आभास समाप्त हो जाते हैं। अविद्या या तो ज्ञान का अभाव है या सदिग्ध भ्रातिमान ज्ञान है। इसका निषेधात्मक के साथ-साथ भावात्मक रूप भी है। शकराचार्य द्वारा अविद्या को प्रमुख मानने का एकमात्र तात्पर्य सीमितता का तथ्य है। हर व्यक्ति को संपूर्ण ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती।⁵ इसकी साक्षी सार्वभौम रूप में मिलती है। हर सीमित मन में यह न्यूनता एक समान विद्यमान रहती है। उपनिषदों में अविद्या अज्ञान के अर्थ में प्रयुक्त हुई है जो शकराचार्य में तार्किक विधि के रूप में प्रस्तुत होकर मानवीय मन की सीमितता का निर्माण करती है। यह बध्यापुत्र के समान अभावात्मक नहीं है, क्योंकि इसकी प्रतीति संभव है। इसके साथ ही यह एक यथार्थ और निरपेक्ष सत्ता रूप वस्तु भी नहीं है क्योंकि अतर्दृष्टि के ज्ञान से इसका नाश हो जाता है। यदि यह असत् होती तो किसी वस्तु का उत्पादक न होती और यदि यह सत् है तो जो इससे उत्पन्न होता वह भी यथार्थ होता आभास मात्र नहीं। अतः यह न तो यथार्थ है न आभास मात्र है और न यह दोनों ही है।⁶

यह सत्य है कि इसकी उत्पत्ति और समाधान दोनों ही हमारी पहुँच से परे हैं फिर भी मानसिक वर्गभेदों के आधार पर इसका कार्य व्यापार स्पष्ट रूप से समझा जा सकता है। यह अविद्या जो सारे अज्ञान पाप तथा दुःख की जन्मदात्री है, इसकी उत्पत्ति कहाँ से होती है? अविद्या को व्यक्तित्व का कारण नहीं मान सकते हैं क्योंकि मानव के विलोपन के साथ ही अविद्या का विलोपन भी हो जाता है। अगर मान भी ले कि यह व्यक्तित्व का कारण है तो इसकी स्वतंत्र सत्ता होनी चाहिए और इसका सबध उस परम यथार्थ ब्रह्म के साथ होना आवश्यक है किंतु ब्रह्म के नित्यस्वरूप होने के कारण अविद्या के साथ उसका कोई सबध नहीं है। अविद्या इसके प्रतिकूल है।

5 अह अज्ञ इत्याधुनुभवात् ।

वेदातसार पृष्ठ 4

6 विवेक चूड़ामणि पृष्ठ 3

(II) अज्ञान का आश्रय

अज्ञान या अविद्या के आश्रय के रूप में शंकराचार्य ने ब्रह्म को स्वीकार नहीं किया है। सर्वज्ञात्मनि के अनुसार अविद्या का निवास ब्रह्म के भीतर नहीं हो सकता है और वाचस्पति के अनुसार यह व्यक्ति में भी नहीं रह सकती है।⁷ यह मानना कि परिवर्तित ब्रह्म अविद्या का आधार स्थल है, अतार्किक है क्योंकि ब्रह्म में परिवर्तन अविद्या के कारण ही संभव है। इस संदर्भ में रामानुज का तर्क है कि मानव में हर आत्मा के लिए भिन्न भिन्न अविद्या की कल्पना करनी होगी। अविद्या आत्माओं की भिन्नता का ज्ञान तो रखती है लेकिन यह उसका कारण नहीं है। इसीलिए इन माध्यमों से अविद्या का समाधान संभव नहीं है। यहाँ तर्क के चक्रक दोष की प्रतिस्थापना होती है।⁸

शंकराचार्य ने इस समस्याओं से निकलने के लिए अविद्या को व्याख्या से परे घोषित किया है। उनकी अध्यात्म विद्या में यह प्रश्न ही निरर्थक सिद्ध होता है। मानव लौकिक विधानों का प्रयोग इन्द्रियातीत जगत में नहीं कर सकता है। शंकराचार्य का कहना है कि हम जानते हैं अविद्या का अस्तित्व है। पर इसके कारण पर विचार करना निरर्थक है। जिस प्रकार कि सात आत्माओं की उत्पत्ति के विषय में विचार करना निरर्थक है। यदि मानव आत्मा के साथ अविद्या के संबंध को जान सके तो उसे निश्चय ही इन दोनों से उच्च होना चाहिए।⁹ इसके साथ ही अविद्या आत्मा का अनिवार्य गुण भी नहीं है। यह अनिवार्य गुण होती तो आत्मा का इससे छुटकारा पाना असंभव होता। लेकिन आत्मा अपने भीतर न तो किसी वस्तु का समावेश करती है और न ही त्याग करती है। अविद्या किसी मनुष्य या ईश्वर जैसी सात वस्तु से संबंधित नहीं है। मनुष्य की अविद्या संभव हो, इसके लिए, उससे पहले ही अविद्या का होना आवश्यक है। ब्रह्म का व्यक्तित्व भाव सीमित आत्माओं की उत्पत्ति अविद्या के कारण नहीं हो सकता है। यह सीमित जीवन के लक्षण है। यह दैवीय क्रिया की घटना है। तब यहाँ शंकराचार्य ब्रह्म और अविद्या के सहअस्तित्व को स्थापित करने के लिए

7 श्रीधरकृत न्यायकदली 21 15

8 ब्रह्मसूत्र पर रामानुजभाष्य 21 15, सांख्य प्रबंधनसूत्र 121 24 513 19

9 भगवद्गीता पर शांकर भाष्य 13 2

कहते हैं कि ब्रह्म अविद्या की उपज नहीं है और स्वयं भ्रात भी नहीं है। लेकिन अन्य कोई चेतन प्राणी ब्रह्म के अतिरिक्त है, जो अज्ञान को उत्पन्न करता है ऐसा मानना भी अनुचित है।¹⁰ सक्षेप शारीरक के अनुसार भेद शून्य परमबुद्धि अविद्या का आश्रय तथा विषय है।¹¹ इयूसन का मानना है कि यथार्थ में तो ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है। काल्पनिक दृष्टि से जगत में उसके विकार प्रस्तुत होते हैं तो यह व्यक्तियों के अनेकत्व में उसका भेद अविद्या पर आश्रित है।¹²

सक्षेप शारीरक विवरण वेदात् मुक्तावली अद्वैतसिद्धि और अद्वैत दीपिका के ग्रंथकारों का मानना है कि अविद्या का आश्रय और विषय दोनों ब्रह्म हैं। वाचस्पति मिश्र का विचार है कि अविद्या का आधार जीव है और विषय ब्रह्म है। ईश्वर भी जीवज्ञान की उपज है। जितने जीव हैं उतने ही ईश्वर भी होने चाहिए। इसके साथ अन्योन्याश्रय सिद्धांत भी है। जीव अविद्या पर तथा अविद्या जीव पर आश्रित है। जीव अविद्या पर तथा अविद्या जीव पर आश्रित है। अतः अविद्या का आधार ब्रह्म है और वह अविद्या के प्रतिकूल नहीं है। इसप्रकार यह निष्कर्ष निकलता है कि भ्रांति में डाल देने वाली अविद्या की उत्पत्ति का कोई भी समाधान संभव नहीं है। अविद्या मिथ्या ज्ञान की जननी है और यह मूलभूत तथा स्वयं ब्रह्म की नित्य स्थायी तथा निष्पक्ष पवित्रता के होते हुए भी किसी-न-किसी प्रकार से लौकिक अस्तित्व में प्रकट हो गयी है।

शंकराचार्य के अज्ञान या अविद्या सिद्धांत में विषयनिष्ठ भाव तो है, साथ में व्यावहारिक जगत के स्वरूप के संबंध में उत्पन्न होने वाले भ्रामक विचारों की चर्चा भी हुई है। यह भ्रांति मन के भीतर की उपज मात्र है। शंकराचार्य ने अनेक स्थानों पर जगत की विभिन्नता का उल्लेख किया है। उन्होंने ईश्वर के कारण के रूप में अविद्या को रखा है।¹³ ब्रह्म स्वरूप पर अविद्या का कोई प्रभाव दृष्टिगत नहीं होता है क्योंकि अविद्या तो अपूर्ण ज्ञान

10 बृहदारण्यक उपनिषद् पर शांकर भाष्य 14 10

11 आश्रयत्वविषयत्वभागीनी निर्विभागचित्तिरेव केवला, सक्षेपशारीरक 1 319

12 इयूसन सिस्टम ऑफ द वेदात् पृष्ठ 302

13 एकत्व पारमार्थिकम् मिथ्याज्ञानविजृम्भितं च नानात्वम्।

से ही उत्पन्न होती है। ब्रह्म की प्राप्ति पूर्ण ज्ञान से होती है। जिसप्रकार दृष्टिदोष से ग्रस्त प्राणी को दो चद्रमा प्रतीत होते हैं जबकि वास्तव में वह एक ही है। इस इन्द्रिय दोष का चद्रमा पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता है। समस्त लौकिक यथार्थ जगत अपने नामों और स्वरूपों सहित जिन्हें न तो सत् कहा जा सकता है और न असत् अविद्या पर ही आधारित है। लेकिन उच्चतम यथार्थ सत्ता के रूप में सत् बिना किसी परिवर्तन तथा परिणाम के अपनी सत्ता को स्थिर रखता है। एक ऐसा परिवर्तन जो केवल शब्दमात्र पर ही निर्भर करता है, यथार्थ सत्ता की अविभाज्यता में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं कर सकता है।¹⁴

सृष्टि की रचना और ईश्वर से संबंधित समस्याओं पर विचार करते हुए शंकराचार्य यह स्थापित करते हैं कि जब तत्त्वमसि शब्द से अभिन्नता की चेतना जाग्रत होती है तभी आत्मा के जन्म मरण का चक्र और ईश्वर का सृष्टि रचना व्यापार बंद हो जाता है। विखण्डन के लिए जगत की समस्त उत्सुकता मिथ्याज्ञान के कारण उत्पन्न होती है। निर्दोष सत्यज्ञान से वह नष्ट हो जाती है। सृष्टि रचना पर विचार करते हुए शंकराचार्य मानते हैं कि पाप और पुण्य कर्मों से युक्त ससार मिथ्या है। यह अविद्या से उत्पन्न निर्णयो में भेदभाव नहीं करने से प्रगट होता है। मिथ्याज्ञान या अज्ञान जीवन और मरण के समान, कोई अस्तित्व नहीं रखता है।¹⁵ अनेकत्व के अंश से जिस अविद्या का जन्म होता है वह नाम-रूप से युक्त है विकसित और अविकसित दोनों हैं, भावात्मक और अभावात्मक दोनों नहीं हैं। समस्त जगत का आधार ब्रह्म है।¹⁶ जगत में जो अनेकत्व दिखता है, वह मानव की अविद्या के कारण है। समस्त परिवर्तन और गति, उत्पत्ति और विकास, विज्ञान तथा कल्पना वस्तुतः स्वप्न और छाया मात्र हैं। शंकराचार्य का मानना है कि ब्रह्म में जगत का अध्यास है, जिसप्रकार रस्सी में साप का होता है। अधेरे में रस्सी को साप समझकर मानव भय से कौपता है और उससे दूर भागता है। परंतु सत्यज्ञान होने पर वह भय को त्यागकर भागना बंद कर देता है। भ्रमवश रस्सी को साप समझने के भाव से या फिर उस भाव के दूर हो

14 शांकर भाष्य 2 1 31 2 1 14 2 3 46 2 1 27

15 अविद्याकृत कार्यप्रपञ्चम् ।

शांकर भाष्य 1 3 1

16 शांकर भाष्य 2 1 27

जाने से रस्सी का कुछ बनता-बिगड़ता नहीं है।¹⁷ तारे टिमटिमाते हुए प्रतीत होते हैं, जबकि यथार्थ में ऐसा नहीं होता। वे जिस प्रकाश किरण को छोड़ते हैं वह तो स्थिर है, किंतु पृथ्वी के वायुमण्डलीय विक्षेप के कारण तारे टिमटिमाते हुए प्रतीत होते हैं। ठीक ऐसे ही ब्रह्म में अस्थिरता देखना मानसिक भ्रम है। यह हमारी विकृत दृष्टि के कारण है।¹⁸ इसप्रकार समस्त भेद मानवीय कल्पना से उत्पन्न मृगतृष्णा की तरह है। यह भेद एक त्रिपार्श्व काँच की तरह है जो विशुद्ध एकत्व को विविध कर देता है। यथार्थ में विविधता तथा उसका बोध प्राप्त करने वाला मन दोनों ही भ्रमपूर्ण हैं। शंकराचार्य स्पष्ट करते हैं कि इन दृष्टान्तों का प्रयोग कुछ समानताओं को स्पष्ट करने के लिए किया गया है न कि सर्वथा तादात्म्य भाव दिखाने के लिए।¹⁹

(iii) जगत की उत्पत्ति में अज्ञान की भूमिका

अनेक वेदांतियों ने जगत की विषयनिष्ठ व्याख्या की चेष्टा की है। वाचस्पति मिश्र का मानना है कि अविद्या का सबध प्रमाता, अर्थात् विषयी से है तथा यह आँख के ऊपर आयी झिल्ली के समान विषय के स्वरूप को आवृत करती है - जीवाश्रय ब्रह्मविषयम्। उनके अनुसार ब्रह्म के विभिन्न रूप से अध्यस्त होने वाले अतःकरण का कारण अविद्या है। इसप्रकार परिवर्तनो तथा उनके विषयों के अस्तित्व को स्वीकार करना होता है। मधुसूदन सरस्वती के अनुसार, अज्ञान इस भ्रांतिपूर्ण जगत का कारण है, इसी से ब्रह्म को जगत का उपादान कारण समझा जाता है।²⁰ चित्सुखी, अद्वैत सिद्धांत मुक्तावली तथा योगवाशिष्ठ आत्मवाद का समर्थन करते हुए कहते हैं कि हमारा चैतन्य ही जगत की उत्पत्ति करता है। इसीलिए विषयी विषय सबधी चैतन्य के विलोप होने के साथ ही यह जगत असत् के रूप में

17 शांकर भाष्य 1 4 6 कठोपनिषद् पर शांकरभाष्य 3 14

18 शांकर भाष्य 2 3 46

19 शांकर भाष्य 3 21 17 19

20 अस्य दैत्येन्द्रजालस्य यद उपादानकारणम् ।

अज्ञानं तदुपाश्रित्य ब्रह्म कारणमुच्यते ॥

अद्वैतसिद्धि पृष्ठ 238

परिवर्तित हो जाता है।²¹ इन विचारधाराओं का समर्थन न केवल भारतीय विचारकों द्वारा, अपितु पाश्चात्य चिंतकों द्वारा भी किया गया है। एडवर्ड केयर्ड के अनुसार ब्राह्मण धर्म केवल बहुदेववाद तक सीमित है, जो जगदभिन्नत्ववाद के रूप में आता है। इसके द्वारा एकत्व की ओर बढ़ा गया। जगदभिन्नत्ववाद वस्तुओं के अनेकत्ववाद की व्याख्या नहीं है, बल्कि यह एक ऐसा माध्यम है जो वस्तुओं के समस्त भेद को नष्ट करता है।²² यद्यपि व्यावहारिक जगत जीवन का दुःखात परिहास है। यह प्रत्येक निर्दोष व्याख्या से प्रतिद्वंद्विता करता है।

शंकराचार्य का मानना है कि अविद्या स्वयं में सांख्य के प्रधान की भाँति, जड़ होने से जगत का कारण नहीं है। इससे अविद्या द्वारा जगत सबंधी रचना का समर्थन संभव नहीं है। साथ ही उन्होंने बौद्धमत की कार्य-कारण सबंधी शृंखला की समालोचना की है जो कि अविद्या को साथ लेकर चलती है। उनके अनुसार, अविद्या चैतन्य रूप विषयी के मन की काल्पनिक वस्तु है। यह बारह कड़ियों की कार्य-कारण शृंखला में सर्वप्रथम कड़ी है। यही अंत में मन और देह का स्वतः सिद्ध पुंजरूप होता है। यह एक विचार है इसे मान लेना होता है।²³ शंकराचार्य ने 'शून्यवाद' अर्थात् किसी का भी अस्तित्व नहीं है न ही प्रकृति और न मन का के सिद्धांत को नहीं माना है।²⁴ उन्होंने क्षणिकवाद²⁵ तथा विज्ञानवाद का भी खण्डन किया है। उनका मत है कि जीवन मानव की मानसिक वृत्तियों पर निर्भर नहीं करता है। जब जगत ज्ञानस्वरूप होता है तब अध्यात्म सबंधी तथ्यों की प्राप्ति होती है। इसी तरह जाग्रत अवस्था के अनुभव को स्वप्नावस्था के अनुभव के स्तर से नष्ट करने पर वे समस्त प्रयत्नों को भी अस्वीकार कर देते हैं। शंकराचार्य के दर्शन में अविद्या केवल अधिकरणनिष्ठ शक्ति न होकर विषयगत वास्तविकता रखती है। एक प्रसिद्ध श्लोक में जिसे सिद्धांतरत्नमाला में

21 सर्वसिद्धांतसार संग्रह 12 17 19

22 एडवर्ड केयर्ड एवोल्यूशन ऑफ रिलीजन खण्ड 1 पृष्ठ 263

23 शंकर भाष्य 2 2 19

24 वही 2 2 31

25 वही 2 2 18 21 26

उद्धृत किया है लिखा है - आत्मा ईश्वर, विशुद्ध चैतन्य प्रथम दो का परस्पर भेद अविद्या और विशुद्ध चैतन्य के साथ इसका सबध - ये छह पदार्थ अनादि हैं। इस समस्त व्यावहारिक जगत का कारण अविद्या है, जो सबके लिए समान अर्थात् सर्वसाधारण है। अविद्या का स्वरूप विध्यात्मक है। विषयरूप शक्ति है जो अनादि है।²⁶ यह स्थूल तथा सूक्ष्म दोनों है।²⁷ क्रियात्मक रूप में अविद्या माया और प्रकृति सब एक है।²⁸

शकराचार्य तर्क देते हुए कहते हैं कि ब्रह्म की सर्वोपरि वास्तविकता जगत का आधार है। यदि ब्रह्म जगत से आत्मा की जाग्रत स्वप्न तथा निद्रा अवस्थाओं से, सर्वथा भिन्न है तो जगत की वास्तविकता के खण्डन द्वारा भी सत्य ज्ञान की प्राप्ति असंभव है। यहाँ शून्यवाद को मानकर समस्त ज्ञात को निष्प्रयोजन मानना होगा।²⁹ भ्रांति अवस्था में साप की उत्पत्ति शून्य से नहीं होती है। भ्रांति खत्म होने पर भी यह विश्वास नहीं रहता कि वह नहीं था। अतः भ्रम तार्किक और मनोवैज्ञानिक माया है, आध्यात्मिक नहीं है। विश्व का अनेकत्व स्वरूप निर्णय की भूल है। भूल सुधार के लिए मत परिवर्तन होना आवश्यक है। जो रस्सी साप के रूप में प्रतीत होती है भ्रांति समाप्त होने के साथ ही अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त कर लेती है। इसी प्रकार व्यावहारिक अनुभव जगत का ब्रह्म के अतर्जान में स्वरूप परिवर्तन होता है। शकराचार्य ने जगत की नये सिरे से व्याख्या तो की है लेकिन निराकरण नहीं किया है।

जीवमुक्ति, क्रममुक्ति, योग्यताओं में परस्पर भेद, सत्य और भ्रांति का भेद, पाप

26 अनादि भावरूप यद विज्ञानेन विलीयते ।

तद ज्ञानमिति प्राज्ञा लक्षण सम्प्रचक्षते ॥

चितसुखी 1 13

27 आत्मन्यविद्या सानादि स्थूलसूक्ष्मात्मना स्थिता ।

सर्वसिद्धातसारसंग्रह 12 19

28 लोकाचार्य तत्त्वत्रय पृष्ठ 48

29 यदि हि व्यवस्थात्मविलक्षण तुरीयम् अयम् तत्प्रतिपत्ति द्वारा भावात् शास्त्रोपदेशानर्थक्यं शून्यतापत्तिर्वा।

माण्डूक्योपनिषद् पर शाकर भाष्य 2 7

और पुण्य का भेद व्यावहारिक जगत द्वारा मोक्षप्राप्ति-विषय की भ्रांति और प्रतीति के भीतर यथार्थ स्वरूप के साथ विद्यमान रहते हैं। ब्रह्म जगत स्वरूप न होकर भी उसमें विद्यमान है। अनुभव जगत को मायास्वरूप और ब्रह्म से असंबद्ध मान ले तो भी प्रेम ज्ञान तथा त्याग से विकसित जीवन की प्राप्ति असंभव हो जायगी। शंकराचार्य पुण्य आचरण को स्वीकारते हुए उसके द्वारा निरपेक्ष परम ब्रह्म के साक्षात्कार की बात कहते हैं। जगत मायारूप न होकर अयथार्थ है। जीव में मिथ्यात्व के निराकरण से मोक्ष की प्राप्ति होती है। यह मात्र अभावात्मक ही नहीं है। यह मिथ्यात्व आत्मा के स्वरूप के प्रतिकूल है।

ब्रह्म की सत्ता को अस्वीकार करने पर व्यावहारिक जगत तथा भ्रांति की सत्ता का भी खण्डन हो जाता है। ऐसी स्थिति में जगत की मूल यथार्थ सत्ता का खण्डन करके उसे निराधार मानना होगा। ब्रह्म के साथ किसी भी अन्य यथार्थ सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता है। शंकराचार्य ने यह स्वीकार किया है कि मानव व्यावहारिक जगत के माध्यम से यथार्थ को प्राप्त कर सकता है क्योंकि इसमें वास्तविकता के लक्षण स्पष्टतया रहते हैं। यद्यपि यह शंकराचार्य का परस्पर विरोधी मत है। उन्हें यथार्थ और आभास में सबंधी को स्वीकारने वाले भी नहीं मानते हैं।

यह समस्त जगत निरपेक्ष ब्रह्म न होकर भी उस पर आश्रित है। जगत का आधार यथार्थ होता अवश्य है, किंतु वह स्वयं अयथार्थ होने के कारण व्यावहारिक ही माना जाता है। इसीलिए व्यावहारिक जगत ब्रह्म के समान सत्य नहीं है आभास अवश्य सत्य है। इन समस्त प्रस्तुतियों से जगत की क्रियात्मक यथार्थता का प्रतिपादन तो होता ही है।

शंकराचार्य परमवस्तु के मूर्तरूप को अस्वीकार करते हैं। इसी कारण उन्होंने जगत को निष्प्रयोजन कहा है। ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है इसके अतिरिक्त अन्य किसी सत्ता का अस्तित्व नहीं है। शंकराचार्य के अनुसार, ब्रह्म तथा जगत के सबंध की तार्किक विधि से व्याख्या नहीं हो सकती है। साथ ही यह भी सत्य है कि यदि ब्रह्म और जगत एक संपूर्ण इकाई के रूप में एक दूसरे के पूरक नहीं हैं तो प्रतिकूल भी नहीं हैं। वास्तविकता और आभास का सबंध सीमित शक्ति से युक्त व्यक्तियों की समस्या है। मानव ज्ञान को भ्रांतिपूर्ण मानकर दूषित नहीं कहा जा सकता है। इसके द्वारा समस्त परमार्थरूप क्रियाओं से ढँके आवरण को हटाने में असमर्थ है।

ब श्रीअरविद का अज्ञान सिद्धात

शकराचार्य ने ब्रह्म की स्थापना के साथ जगत के आभास को अज्ञान तत्त्व से जोड़ते हुए उसके भ्रातिपूर्ण अस्तित्व की व्याख्या किया है। वही श्रीअरविद ने अज्ञान के विषय में शकराचार्य से असहमति जताया है। इसलिए श्रीअरविद के अज्ञान सबधी विचारों को पहले समझ लेना आवश्यक है।

(1) अज्ञान का अर्थ

नवीन वेदात के व्याख्याता श्रीअरविद ब्रह्म और जगत दोनों को सत्य मानते हैं। उन्होंने इन दोनों को तात्त्विक रूप से अभिन्न बताया है। शुद्ध सत् अनिर्वचनीय तथा अवर्णनीय परमतत्त्व की अभिव्यक्ति सच्चिदानन्द कही जाती है। सच्चिदानन्द वस्तुतः एक अविभक्त तथा एकीभूत चैतन्य है, जिसकी रचनात्मक अभिव्यक्ति का माध्यम अतिमानस है। यह अतिमानस स्वयं के आत्मज्ञान से सच्चिदानन्द में अतर्निहित अनन्त सभावनाओं को जानता है तथा रचनात्मक सकल्प से उन सभावनाओं को उपलब्ध कराने में प्रयासरत रहता है। अतः जगत सच्चिदानन्द के समान ही तत्त्वतः सत् है।

श्रीअरविद ने शकराचार्य की भाँति जगत को मिथ्या, भ्रम या अध्यास नहीं कहा है। उन्होंने ब्रह्म तथा जगत दोनों को सत्य मानते हुए सृजनात्मक सिद्धात के रूप में ज्ञान या चैतन्य के विपरीत अज्ञान या अविद्या की सत्ता को स्वीकार नहीं किया है। परन्तु उपनिषदों में वर्णित ब्रह्म मायावी है तथा प्रकृति माया है।³⁰ इसके साथ ही ब्रह्म माया के सहारे नानारूप ग्रहण करता है।³¹ यहाँ श्रीअरविद को दो समस्याओं का सामना करना पड़ा है। पहला यह कि वेदों में ब्रह्म को अनिर्वचनीय, अवर्णनीय, निराकार और अपरिवर्तनशील कहा गया है वही उपनिषदों में ब्रह्म को - एकोवशी सर्वभूतातरात्मा, एक रूप बहुधा य करोति' या अयमात्मा सर्वेषा भूतानामधिपति' कहा गया है। ऐसी स्थिति में ब्रह्म को एकमात्र सत्य मानकर जगत को भ्रम कहना उचित नहीं लगता है।

30 श्वेताश्वतर उपनिषद 4 10

31 बृहदारण्यक उपनिषद, 2 5 19

दूसरी समस्या यह है कि जगत की उत्पत्ति अविद्या से (उपनिषदों द्वारा भी अनुमोदित) मानने पर इस जगत को ब्रह्म से उद्भूत नहीं माना जा सकता है। अज्ञान को ज्ञान का विपरीतार्थक नहीं कहा जा सकता। निस्संदेह यह जगत अज्ञान का परिणाम है। जिसका तात्पर्य जगत के स्वरूप से विपरीत सच्चिदानन्द का स्वरूप नहीं है। अज्ञान ज्ञान की शून्यता नहीं अपितु प्रच्छन्न ज्ञान है।

श्रीअरविद दर्शन में अविद्या सर्जनात्मक जगत की मुख्य कारिका शक्ति के रूप में नहीं रखी गयी है। वह गौण अथवा व्युत्पत्तिक शक्ति के रूप में है। यदि अविद्या को ब्रह्म की एक शक्ति समझा जाय जिसप्रकार वेदात के आचार्यों ने समझा था तो ब्रह्म का मूल स्वरूप एकीभूत तथा अविभक्त सिद्ध हो पायेगा। यदि इसे बनाये रखने का प्रयास किया जाय तो शंकराचार्य के समान अविद्या के स्वरूप की व्याख्या करने के स्थान पर उसे अनिर्वचनीय कहना होगा।³² इसीकारण श्रीअरविद ज्ञान से भिन्न अज्ञान के अर्थ को नहीं मानते हैं। अज्ञान या अविद्या कितनी ही सीमित विभक्त या विकृत हो, अंतिम विश्लेषण में वह ज्ञान ही सिद्ध होता है।

श्रीअरविद ने जगत को अतिमानस के अज्ञान में निमज्जन का परिणाम बताया है, अर्थात् अज्ञान अतिमानस से भिन्न एक अनिर्वचनीय तत्त्व अथवा ज्ञानस्वरूप परमतत्त्व का विरोधी नहीं अपितु ज्ञान की सीमित एकांगी तथा विभेदकारी अभिव्यक्ति है। जब चेतन शक्ति स्वयं को सीमित करती है, रोकती है या एक विशेष दिशा में संचालित है, तभी अज्ञान की उत्पत्ति होती है। यह ज्ञान से पृथक् और स्वतंत्र कदापि नहीं है।

संक्षेप में कहा जाय तो अज्ञान विशेष दिशा में एक विशेष प्रयोजन से, चेतना की एकांगिक गति है। यह चेतन शक्ति की एकांगिक एकाग्रता है। यह चेतना का बहिष्कार कदापि नहीं है। श्रीअरविद के अनुसार, आत्मा तथा समस्त के सबंध में यह प्रकृति की उद्देश्यमूलक विस्मृति है। उन समस्त को उन्होंने पीछे छोड़ दिया, जिससे अस्तित्व की बाह्य क्रीड़ा में एकांगिक रूप से कार्य किया जा सके। अतः अज्ञान न ज्ञान के विपरीत है न विश्वात्मक है और न ही व्यक्तिगत है। यह एक विशेष अवस्था है जो चेतन शक्ति के एक

विशेष दिशा में एक विशेष प्रयोजन से कार्य करने पर उत्पन्न होती है। यह चेतन शक्ति की एकात्मिक एकाग्रता है जो एक विशेष दिशा में गतिशील रहती है।

वस्तुतः श्रीअरविंद ने चित्शक्ति द्वारा विशेष उद्देश्य से स्वयं को सीमित कर एक निश्चित दिशा में गतिमान होने को, अज्ञान कहा है। चित् शक्ति की इस विशेष प्रक्रिया को उदाहरण द्वारा समझा जा सकता है। जब एक गणितज्ञ किसी विशेष गणितीय समस्या में तल्लीन रहता है उस समय समस्या पर ही उसका ध्यान रहता है। ऐसे समय में अपने अस्तित्व और स्वरूप के संबंध में वह नहीं सोचता है। उसके इस कार्य में उसकी सत्ता तो गत्यात्मक रूप से विद्यमान रहती है किंतु इसकी चेतना एक विशेष दिशा में विशेष उद्देश्य से ही कार्य करती है। यह आत्मविस्मृति या आत्मसंकुचन गणितज्ञ की कमजोरी न होकर महान शक्ति है।

लेकिन कवि गणितज्ञ या योद्धा की आत्मलीनता तथा आत्मविस्मृति में अंतर है। अतिमानस की आत्मविस्मृति के कारण ही मानव में अज्ञान की उत्पत्ति होती है, जो प्रपंचात्मक तथा पारमार्थिक मानव के बीच भेद उत्पन्न करती है। कवि या गणितज्ञ स्वयं की इच्छा से पुनः आत्मलीन अवस्था से बाहर आ सकता है परंतु प्रपंचात्मक मानव स्वयं की इच्छा से पारमार्थिक सत्ता को नहीं प्राप्त कर सकता है। दोनों का यह अंतर अश और डिग्री मात्र का है। मानव भी आध्यात्मिक स्वरूप की प्राप्ति कर सकता है।

श्रीअरविंद ने परमतत्त्व को चित् या चैतन्य रूप में स्वीकारने के साथ ही शक्तिस्वरूप भी माना है। इस चित् शक्ति को कुछ स्थानों पर चिन्मयी माँ या काली कहा है तो कहीं पर तपस् कहा है। वैदिक शब्द तपस् परमतत्त्व की आत्मऊर्जामयी चेतन शक्ति है जो स्वयं पर अथवा अपने विषय पर कार्य करती है। चित् शक्ति की इसी ऊर्जा का प्रयोग गणितज्ञ समस्या हल करने में या संगीतप्रेमी संगीत साधना में करता है। वस्तुतः यह सत्ता की मूल क्रियात्मक शक्ति है। श्रीअरविंद ने तपस् के चार रूपों को स्वीकार किया है

- 1 तपस् की मूल³³ एकाग्रशक्ति एक ओर अतिचेतन अक्षर चैतन्य में तथा दूसरी ओर भौतिक निश्चेतना में क्रमशः आत्म-प्रकाशन और आत्म विस्मृति के रूप

मे रहती है।

- 2 तपस् की सर्वांगीण³⁴ एकाग्रशक्ति, सच्चिदानन्द की अतिमानसिक एकाग्रता में निहित है जो एक साथ आत्म ज्ञान तथा जगत ज्ञान दोनों ही है।
- 3 तपस् की बहुमुखी³⁵ एकाग्रशक्ति अधिमानस की उस सवित् में निहित है जो विश्वव्यापी चेतना की विविध गतियों को धारण करती है।
- 4 तपस की पृथगात्मक³⁶ एकाग्रशक्ति सत्ता या गति के किसी एक क्षेत्र में चेतना के एकात्मिक प्रयोग में निहित है। वस्तुतः तब अज्ञान या अविद्या की उत्पत्ति होती है जब सत्ता या गति के किसी विशेष क्षेत्र पर चेतना एकात्मिक रूप से नियोजित या एकाग्र हो जाती है।

इस विवेचना से स्पष्ट है कि ब्रह्म के अतर्गत तपस् निष्क्रिय और सक्रिय दोनों ही अवस्थाओं में व्याप्त रहता है। अतिचेतन अक्षर चैतन्य और भौतिक निश्चेतना में तपस् निष्क्रिय अवस्था में होता है, जबकि सर्वांगीण, पृथगात्मक तथा बहुमुखी चेतनाओं में सक्रिय रूप में रहता है।

(II) अज्ञान का आश्रय

यहाँ अविद्या या अज्ञान के आश्रय को समझ लेना भी आवश्यक है। इसे समझने के लिए ब्रह्म या जीव या किसी और को आधार के रूप में देखना होगा। यदि गूढ़ अर्थ में जायें तो अज्ञान का आश्रय ब्रह्म ही माना जायगा, क्योंकि अंतिम विश्लेषण की अवस्था में विश्व की समस्त अभिव्यक्ति ब्रह्म पर ही आश्रित है। लेकिन ब्रह्म को अज्ञान का आश्रय इसलिए नहीं माना जा सकता, क्योंकि यह स्वरूपावस्था में सक्रियता और निष्क्रियता से परे होता है। उसमें आत्मविस्मृति की सभावना भी नहीं होती है।

34 अभयचन्द्र भट्टाचार्या श्रीअरविन्द दर्शन पृष्ठ 69

35 वही, पृष्ठ 69

36 वही पृष्ठ 69

जीव भी अज्ञान का आधार नहीं है, क्योंकि वह ब्रह्म की वास्तविक अविस्थिति है। ऐसे में यदि अज्ञान जीव पर आश्रित होता है तो किसी जीव में अज्ञान को समाप्त करने या दूर करने की प्रेरणा नहीं होती। साथ ही ज्ञान प्राप्त करने की उत्कठा भी नहीं होती है। जब जीव चेतना के बाह्य स्तर पर होता है उस समय वह वृहत्तर चैतन्य से अलग हो जाता है। ऐसे में अन्य जीवों तथा परमतत्त्व से स्वयं के एकात्म को विस्मृत कर जाता है, किंतु चेतना की गहराई में उतरने पर उसे इस एकात्म का ज्ञान होता है।

स्पष्ट है कि अज्ञान का आश्रय न ब्रह्म है और न ही जीव। अंतिम विकल्प के रूप में प्रकृति भी आश्रय नहीं है, क्योंकि प्रकृति में अतर्निहित सार सत्ता परम चैतन्य ही है। यहाँ पर श्रीअरविद ने बहुत सुंदर शैली में अपनी अभिव्यक्ति प्रस्तुत की है – अविद्या की उत्पत्ति को तब हमें तपस् की किसी आत्मलीन एकाग्रता में ढूँढ़ना होगा – क्रियात्मक चेतन शक्ति के रूप में देखना होगा जो शक्ति किसी पृथक् गति में चल रही हो। किसी पृथक् शक्ति के साथ तादात्म्य स्थापित करते हुए मनस् उसकी गति से उत्पन्न हर आकार के साथ अलग-अलग तादात्म्य स्थापित करता है।³⁷

अर्थात् श्रीअरविद की दृष्टि में अविद्या की उत्पत्ति न सच्चिदानंद से, न अतिमानस से और न ही चित्शक्ति से हुई है। वह अपने आश्रय के रूप में ब्रह्म, जीव ब्रह्म की अव्यक्त एकता या जीव की व्यक्त विभिन्नता में किसी को भी स्वीकार नहीं करती है। वस्तुतः अज्ञान चित्शक्ति या तपस् की आत्मलीन एकाग्रता से उत्पन्न होता है। इससे चेतना का प्रत्येक रूप विभिन्न दीवारों से इस तरह जुड़ा रहता है कि न तो पूर्ण चेतना की स्मृति रहती है और न ही अन्य चेतन आत्माओं और अतिमानस का चैतन्य रहता है।

वास्तव में आत्मतल्लीनता या आत्मविस्मृति संपूर्ण सत्ता की तल्लीनता नहीं है और न ही संपूर्ण चेतना की तल्लीनता है। यह मात्र चित्शक्ति की आशिक क्रिया से उत्पन्न आशिक तल्लीनता है, जिसमें एकाग्रता के क्षुद्र विषय को छोड़कर अन्य समस्त विषयों की विस्मृति है।

शुद्ध सत्, चित्त तथा आनंद में भी अज्ञान का समावेश नहीं है। अतिमानसिक स्तर

पर भी इसकी उपस्थिति नहीं है। इन दोनों का अवस्थान पराप्रकृति की सृष्टि है। मानसिक स्तर पर अज्ञान क्रियान्वित रहता है। मनस् चेतना की विभाजनकारी शक्ति है। मनस् का कार्य ही विभाजित और विभेदित करना है परंतु इन क्रियाओं की पृष्ठभूमि में एकता का बोध सर्वत्र व्याप्त रहता है। इसमें मानसिक विभाजनों को एकीभूत चेतना में ग्रथित करने की प्रक्रिया भी चलती रहती है। जब विभेदकारी मनस् और ऐक्य-संपादनकारी चेतना के मध्य परदा पड़ता है तभी अज्ञान की उत्पत्ति होती है। इसमें मनस् स्वयं अपनी क्रियाओं के माध्यम से परदा तैयार करता है।

श्रीअरविद का मानना है कि अतिमानस की तीन स्थितियाँ हैं और इन्हीं के अनुसार उनके कार्य भी हैं। यह तीन स्थितियाँ हैं - अवधारण चेतना (Comprehending Consciousness), प्रज्ञान चेतना (Apprehending Consciousness) तथा प्रक्षेपणकारी चेतना (Projecting Consciousness)। अवधारण चेतना के माध्यम से ही सच्चिदानंद का एकात्मक चैतन्य अतिमानस में समान रूप से एकाग्र और परिव्याप्त रहता है। प्रज्ञान चेतना असमान एकाग्रता के कारण उस चैतन्य को अनंत विभाजनों से अपने भीतर विभाजित कर देती है तथा प्रक्षेपणकारी चेतना उस अनंत विभाजन में भिन्न-भिन्न आत्म सलग्नता उत्पन्न करती है। इसीलिए अतिमानस की अंतिम दो क्रियाओं के परिणामस्वरूप चित्शक्ति अभेद में भेद का अर्थात् एकता के होने पर भी अनेकता का बोध कराती है।³⁸

इस अवस्था में सर्वप्रथम एकात्मक चेतना दूषित होती है क्योंकि यहाँ पर विश्वात्मा या अध्यात्म सत्ता स्वयं के परवर्ती स्तर अधिमानस स्वरूप में अवतरित होती है। इस स्वरूप में मूल एकात्मक चेतना के होने पर भी यह ऐक्य बोध उसके कार्यों को मुख्य रूप से संचालित नहीं करता है। अविद्या के कुछ चिह्न अधिमानस पर भी स्पष्टतः परिलक्षित होते रहते हैं। इस अवस्था की अविद्या स्वभावतः ज्यातिर्मय होती है, जिससे चित्शक्ति स्वयं की एकात्मिक एकाग्रता से अतर्निहित सभावनाओं को स्वतंत्र दिशाओं में विकसित करती है। इस अवस्था से असंख्य ईश्वर क्रियाशील प्रतीत होते हैं तथा प्रत्येक को अधिमानस परमब्रह्म के किसी न किसी शक्ति अथवा गुण से युक्त करता है। इस कारण ही ईश्वर को पृथक् रूप में

महत्ता मिली ताकि वे अपने-अपने जगत का निर्माण कर सकें। अतिमानस और अधिमानस के मध्य का परदा पारदर्शक रहता है। पर अज्ञान का यह आवरण रहता अवश्य है। इसीकारण अधिमानस अज्ञान की इस प्रगति को रोक नहीं पाता है। इसी से चित्शक्ति अवनति की ओर उतरकर स्वयं को अधिकार और तमस में डाल लेती है।³⁹

एकातिक एकाग्रता के फलस्वरूप मानसिक स्तर पर चेतना की मूल एकात्मकता के सबध से चित् शक्ति आत्मविस्मृत हो जाती है। यहाँ मनस् तथा अधिमानस के मध्य का परदा अतिमानस और अधिमानस के मध्य के आवरण की भाँति पारदर्शक नहीं होता है। श्रीअरविद ने इस आवरण को ओपक अथवा अपारदर्शक कहा है क्योंकि इसी स्थान पर विश्वात्मक एकता का ज्ञान मनस् तक आने पर समाप्त हो जाता है किंतु चित्शक्ति की अंतिम अवनति मनस् की आत्म विच्छेदनकारी क्रिया द्वारा चेतना की महामोह की निद्रा में अगाध समाधि में पूर्णतया तल्लीन होने पर होती है। चेतना की यह महासुषुप्ति ही जड़ प्रकृति है और जड़ प्रकृति के सक्रिय होने के लिए यह महासुषुप्ति आवश्यक आधार है।

एकात्मक चैतन्य यद्यपि दृष्टि से अगोचर होता है, लेकिन वह स्वयं चैतन्य मनस् को हर क्षण धारण भी किये रहता है। इसके माध्यम से ही मनस् का प्रत्येक कार्य संपादित होता है। वास्तव में यह आत्मचेतन चित्शक्ति ही मनस् द्वारा अविद्या से आच्छादित होने पर भी समस्त कार्यों का प्रतिपादन स्वयं ही करती है। समस्त विभिन्नताओं और विभाजनो के होने पर चित्शक्ति स्वयं में एक तथा अविभाजित है। श्रीअरविद के शब्दों में, अविद्या या अज्ञान स्वयं को सीमित करने वाली ज्ञान की ही एक शक्ति है, जिससे हाथ में आये काम पर निज को सलग्न किया जा सके। इस एकातिक एकाग्रता के रहते हुए भी पीछे की पूरी चेतन सत्ता का संपूर्ण अस्तित्व और क्रियाशीलता अवरुद्ध नहीं होती है। स्व-निर्वाचित और आत्म प्रवर्तित निर्धारको के भीतर ही वह कार्य करती है। आत्म-सीमितता को उस सत्ता के निरपेक्ष चैतन्य के साथ असंबद्ध न समझकर इसे उस चैतन्य की एक शक्ति समझना चाहिए। इसे अनंत की नानारूपात्मक शक्तियों के साथ बने रहने की आशा की जाती है।⁴⁰

श्रीअरविद यह भी कहते हैं कि एक शाश्वत सचेतन पुरुष है जो काल की क्रिया से

39 अभयचंद्र भट्टाचार्या श्रीअरविद दर्शन पृष्ठ 72

40 श्रीअरविद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 706

मुक्त स्थिर आत्म चेतना पर मन की गतिशील क्रियाओं को सहारा देता है और मन की क्रिया द्वारा उस गति में निवास करता है। सत् ही मनोमय सत्ता के रूप में क्षण-क्षण गति करता हुआ अपनी सारभूत आत्मा को देखे बिना केवल कालगति के अनुभवों के साथ अपने सबधों का अवलोकन करता हुआ उस गति में भविष्य को अपने आप से दूर रखता हुआ जो अज्ञान और असत् की शून्यता प्रतीत होती है लेकिन है एक अनुपलब्ध पूर्णता। वर्तमान में होने के ज्ञान और अनुभव को लेकर उसे अतीत में इस तरह से सजोता है मानो वह भी अज्ञान और असत् की शून्यता ही है। आशिक रूप से प्रकाशित और स्मृति द्वारा रक्षित एवं सचित वह ऐसी वस्तु का रूप धारण करता है जो चंचल और अनिश्चित है। वास्तव में वह शाश्वत ही रहता है जो सदा अपने अतिमानसिक ज्ञान में स्थिर तथा आत्मप्रतिष्ठित है। वह जिसे पकड़ता है वह भी सदा स्थिर और शाश्वत है क्योंकि वह काल के अनुक्रम में मानसिक रूप से अपने आपको ही अनुभव कर रहा है।⁴¹

श्रीअरविद के शब्दों में, ऊपरी सत्ता हमारे भीतर की ज्यादा गहरी और शाश्वत आत्मा ही है, जो अपने आपको साहस-यात्रा के लिए, अनंत सभावनाओं का जुआ और सट्टा खेलने के लिए बाहर प्रक्षिप्त करती है। अपने-आपको क्षणों के अनुक्रम में सीमित करती है ताकि उसे अपनी साहस-यात्रा का पूरा पूरा कौतुक और आनंद मिल सके। वह अपने आत्म-ज्ञान और आत्म-सत्ता को पीछे की ओर खींच लेती है, ताकि फिर से खोई और हारी हुई प्रतीत होने वाली चीजों को जीत सके। युगों की आकुलता और खोज के मिले-जुले सुख-दुःख के बीच में से अपने पूर्ण स्वरूप को फिर से जीत सके।⁴²

श्रीअरविद का मानना है कि संपूर्ण जगत हमारे भीतर ही निवास करता है, विचार करता है, अपने-आपको हमारे भीतर ही रूपायित भी करता है। किंतु हम यह कल्पना करते हैं कि हम अपने लिए अलग जीते, विचार करते और रूप धारण करते हैं। जिसप्रकार हम अपने कालातीत अपने अतिचेतन, अपने अतस्तलीय और अपने अवचेतन स्वरूपों के बारे में अज्ञ हैं, उसी प्रकार अपने वैश्विक सत् के बारे में भी हैं। हमारी सुरक्षा मात्र इसमें है कि

41 श्रीअरविद दिव्य जीवन पृष्ठ 502

42 वही पृष्ठ 503

हमारा अज्ञान अतर्वेग से भरा है और शाश्वत तथा अप्रतिरोध्य रूप से, अपनी सत्ता के धर्म के अनुसार आत्मज्ञान के लिए प्रयास करता है। मानसिक सत्ता मनुष्य की चेतना की परिभाषा है - एक बहुमुखी अज्ञान जो व्यापक ज्ञान बनने का प्रयास कर रहा है। यदि उसे एक और दिशा में देखने का प्रयास करे तो समान रूप से कहा जा सकता है कि यह वस्तुओं की सीमित और अलग करने वाली अभिज्ञता है जो पूर्ण चेतना और पूर्ण ज्ञान बनने के लिए प्रयत्न कर रही है।⁴³

(iii) अज्ञान की उत्पत्ति एवं रूप

श्रीअरविद का मानना है कि ज्ञान के वास्तविक स्वरूप को समझने के लिए अज्ञान के समस्त रूपों को समझना आवश्यक है। अज्ञान की उत्पत्ति चेतना के सिमटने में, व्यक्ति चेतना पूर्ण चेतना से अलग है, ऐसा सोचने में है। अर्थात् अज्ञान के विभिन्न रूपों को समझने के लिए हमें अपने सामान्य व्यावहारिक जीवन तथा अस्तित्व की जाँच करनी होगी। श्रीअरविद कहते हैं कि यदि अपने साधारण अस्तित्व अर्थात् अस्तित्व की सामान्य, भौतिक तथा कालगत विधा पर ध्यान केंद्रित करे तो स्पष्ट होगा कि सामान्य जैविक चेतना में मानव स्वयं विभिन्न प्रकार के अज्ञान से घिरा है। यही आत्म अज्ञान है। महोपनिषद् का आधार ले तो अज्ञान के सात चरण तथा ज्ञान के भी सात चरण हैं। जिस अज्ञान से मानव ग्रस्त है वस्तुतः वह सात तरह से हम पर परदा डालता है। इन्हीं सप्त रूपों ने सत्ता का वास्तविक स्वरूप अवरुद्ध कर रखा है। इसी कारण ज्ञान का प्रकाश भी इन्हीं सात तरह के अज्ञान से मुक्त होने पर निर्भर है। अज्ञान के सात रूप निम्नवत हैं

- 1 प्राथमिक अथवा आद्य अज्ञान (Original Ignorance)—सामान्यतः अपने दैनिक जीवन में हम जिन वस्तुओं से घिरे होते हैं, जिनके बीच हमारा वास होता है, उन्हें वास्तविक मान लेते हैं। मानव सामान्य जीवन इसी आधार पर जीता है कि भौतिक वस्तुएँ, शरीरधारी जीव, वस्तुओं के मध्य स्थान तथा काल के सारे सबंध वास्तविक हैं। श्रीअरविद का मानना

है कि इसप्रकार के विचार सत् के विषय में प्राथमिक या आद्य अज्ञान पर आधारित हैं। वास्तविक अवास्तविक स्वरूप के अज्ञान पर आधारित हैं। किंतु मानव को उस मूल निरपेक्ष सत् का अज्ञान है जो समस्त वास्तविक आभासित होने वाली वस्तुओं पर आधारित है। इसे ही श्रीअरविद ने प्राथमिक या आद्य अज्ञान कहा है। यह समस्त अज्ञान का मूल आधार है।

2 **ब्रह्माण्डमूलक अज्ञान (Cosmic Ignorance)**—प्राथमिक अज्ञान निरपेक्ष सत् के स्वरूप का ज्ञान न होने से उत्पन्न है, जबकि ब्रह्माण्डमूलक अज्ञान में जगत सबधी अज्ञानता को दर्शाया गया है। सामान्यतः जिस स्थान और काल से युक्त जगत में मानव निवास करता है उसे ही सत् तथा वास्तविक मानता है। इसी कारण जगत में होने वाले परिवर्तनों को वास्तविक मान लिया जाता है किंतु श्रीअरविद का कहना है कि परम तत्त्व के दो अभिन्न पहलू हैं - निश्चल और गतिशील। सामान्यतः हम नहीं जानते कि इस विश्वव्यापी अनेकत्व का धारक विश्वातीत अक्षर चैतन्य है। जगत को गतिशील तथा परिवर्तनशील मानना जगत के वास्तविक स्वरूप के सबंध में अज्ञानता है। इसे ब्रह्माण्डमूलक अज्ञानता कहते हैं।

3 **अहंकेद्रित अज्ञान (Egoistic Ignorance)**—अज्ञान का यह स्वरूप आत्म के स्वरूप से सबधित है। सामान्यतया यह धारणा प्रचलित है कि शरीरधारी व्यक्ति ही वास्तविक आत्म है। 'अह' के तथा 'मैं' के भाव को ही सब कुछ मान लिया जाता है। इसके साथ ही समस्त सत्ता तथा सारी गति के पीछे स्थित शुद्ध सत् के अस्तित्व को अस्वीकार किया जाता है। हम नहीं जानते कि बाह्य जगत वस्तुतः हमसे पृथक् अनात्मन् नहीं, बल्कि अभिन्न और अविच्छिन्न है। मानव अपने सीमित विचार, वैयक्तिक अस्तित्व को ही वास्तविक, सत् तथा अन्य वस्तुओं को 'अनात्मन्' समझता है। श्रीअरविद के शब्दों में "We take our limited egoistic mentality, vitality corporeality for our true self and regard everything other

than that as not self”⁴⁴ इसी समझ को श्रीअरविंद ने अहंकेद्रित अज्ञान नाम दिया है।

4 **सामयिक अज्ञान (The Temporal Ignorance)**—श्रीअरविंद ने यहाँ पर मानव के स्वयं के सबंध तथा नित्य और शाश्वत स्वरूप के सबंध में अज्ञान को स्पष्ट किया है। इसी अज्ञान के कारण मानव जन्म से मृत्यु तक की अवस्था को ही सब कुछ मान लेता है। मात्र यही तक उसके अस्तित्व की सीमा है। इसी सीमित सोच एवं धारणा के कारण मानव संपूर्ण जीवन के प्रत्येक काल, प्रत्येक क्षण तथा प्रत्येक स्थिति को आत्म अस्तित्व का प्रमुख अंश मान लेता है। इस ओर ध्यान ही नहीं जाता कि मानव की वास्तविक सत्ता कालिक क्षणों तथा स्थानों की यथास्थितियों में सीमित नहीं होती है। यह काल की गलत धारणा में स्थित अज्ञान है। इसी कारण श्रीअरविंद ने इसे कालिक या सामयिक अज्ञान कहा है।

5 **मनोवैज्ञानिक अज्ञान (The Psychological Ignorance)**—प्रायः मानव अपने साधारण आचरण तथा व्यवहार को वास्तविक जीवन और मूल आत्म-रूप के आचरण तथा व्यवहार को एक मानने लगता है। इन्हीं व्यवहारों को जानने-समझने को आत्म के वास्तविक स्वरूप को समझने का दावा करता है। उदाहरण के लिए, मानव सामान्यतः जीवन में इंद्रिय अनुभव को अधिक महत्त्व देता है किंतु इंद्रिय जीवन अत्यंत सीमित और आंशिक होता है। मानव यह समझने का प्रयास भी नहीं करता कि हमारी सत्ता के कुछ ऐसे मूल और वास्तविक आयाम हैं, जिन्हें इंद्रियों जैसी धरातली दृष्टि से जाना भी नहीं जा सकता। श्रीअरविंद का मानना है कि मानव अपने जीवन में इन ऊपरी धरातली क्रिया-व्यापारों में तल्लीन हो जाने से इनके ऊपर की उपचेतनावस्था और परात्ममूलक चेतनावस्था जैसी सभावनाओं के बारे में सोचने का काम भी नहीं करता है। यही मानव का अज्ञान है। इसे श्रीअरविंद ने मनोवैज्ञानिक अज्ञान कहा है।

6 **सघटनात्मक अज्ञान (The Constitutional Ignorance)—**

श्रीअरविंद की मान्यता है कि अज्ञान का एक रूप साधारण मानवीय जीवन में इसप्रकार संचरित होता है जिससे वह जीवन की वास्तविक संरचना से अनभिज्ञ रहता है अर्थात् मानव अपने भौतिक जीवन अथवा प्राण शक्तियों मानसिकता अथवा इन सबके सम्मिश्रण को ही स्वयं के जीवन की वास्तविक संरचना मानता है। मानव की वास्तविक संरचना शरीर प्राण तथा मन से है किंतु इस तथ्य को नहीं जान पाते हैं कि मानवीय संरचना की गहराइयों में इन तीनों के अतिरिक्त कुछ और भी तत्व हैं। इसीलिए मानव यह भी नहीं समझ पाता है कि शरीर, प्राण मन आदि की शक्ति भी हमारी उन्हीं वास्तविक गहराइयों में स्थित शक्ति हैं। इस सामान्य अज्ञान को श्रीअरविंद ने 'सघटनात्मक अथवा राचनिक' अज्ञान कहा है।

7 **व्यावहारिक अज्ञान (The Practical Ignorance)—**श्रीअरविंद की मान्यता है कि उपर्युक्त अज्ञानों के कारण मानव अनंत के साथ एकता में रहना नहीं जान पाता है और हमारा व्यावहारिक जीवन अस्त-व्यस्त हो जाता है। मानव का जीवन कुछ अर्थों में अर्थहीन और लक्ष्यहीन लगने लगता है क्योंकि जीवन के वास्तविक लक्ष्य का ज्ञान न होने से मानव जीवन की दिशा को निश्चित नहीं कर पाता है। फलतः व्यावहारिक जीवन भ्रम में और अनर्गल कार्यों में ही उलझा रहता है। इससे जीवन दुःखमय, कष्टपूर्ण तथा अर्थहीन बन जाता है।⁴⁵ मानव उस शक्ति को खो देता है

45 As a result of all these ignorances (the six mentioned above) we miss the true knowledge, government and enjoyment of our life in the World, we are ignorant in our thought will sensations actions, return wrong or imperfect response at every point of the questioning of the World wander in a maze of errors and desires, strivings and failures, pain and pleasure, sin and stumbling follow a crooked road, grope blindly for a changing goal - that is the seventh, the Practical Ignorance

जिसके द्वारा अपने मानवीय अस्तित्व को दिव्य जीवन की अभिव्यक्ति हेतु उपयुक्त बना सके। मानवीय जीवन को पवित्र आनंद के एक छंद में परिवर्तित कर सके। यही व्यावहारिक अज्ञान है।

(iv) जगत की उत्पत्ति में अज्ञान की भूमिका

श्रीअरविद ने अतिमानस के अज्ञान में निमज्जन को संपूर्ण व्यावहारिक जगत कहा है। सृजनात्मक तत्त्व अतिमानस स्वयं को अज्ञान, अधिकार और एक सीमा में निवर्तित कर देता है। इसीकारण जगत फिर से अज्ञान और अधिकार से ज्ञान और प्रकाश में बदलता तथा विकसित होता है। श्रीअरविद का मानना है कि पूर्ण आत्माभिव्यक्ति में पूर्ण आत्म-चेतना के साथ भी अतिमानस की सृष्टि होती है। परंतु वह सृष्टि की ऐसी उच्चतम अभिव्यक्ति है, जिसे नित्यधाम आदि कहकर हमारे आत्मज्ञ ऋषियों ने वर्णित किया है। यह सामान्य व्यावहारिक मानवीय जगत ज्ञान तथा अज्ञान का मिश्रण है। इस प्रकाश तथा अधिकार के मिश्रण से युक्त जगत की उत्पत्ति का एकमात्र कारण अविद्या ही है।⁴⁶

श्रीअरविद ने परम तत्त्व के इस अज्ञान में निमज्जित होने का एकमात्र कारण आनंद को माना है। यदि मानव परम सत् अखण्ड सच्चिदानंद के आत्मस्थित, आत्मलीन तथा आत्मचरितार्थ स्वरूप को देखे तो उसके लिए किसी इच्छा प्रयोजन या उद्देश्य का प्रश्न ही नहीं रह जाता है। सृजनात्मक प्रेरणा का कोई आभास उस आत्म-चरितार्थ आनंद में नहीं प्राप्त होता है। फिर भी जब परिवर्तनशील जगत पर ध्यान आकृष्ट होता है, तो सत्ता की अनंत सभावनाओं की विविध पूर्तियों में सत्ता का वही आनंद सभूति के आनंद के रूप में सर्वत्र परिव्याप्त दिखता है। जगत-सृष्टि आनंद की ही अभिव्यक्ति है। सृष्टि का प्रयोजन आनंद है। अपनी इच्छा से असीम और अनंत सत्ता इस ससीम तथा सात जगत में इस अज्ञान और अधिकार में निमज्जित होती है। यह उस परम तत्त्व का संपूर्णत आनंद का खेल है।⁴⁷

46 अभयचंद्र भट्टाचार्या श्रीअरविद दर्शन पृष्ठ 64 65

47 वही पृष्ठ 65

उपर्युक्त विवेचन मे श्रीअरविद के अज्ञान के स्वरूप आश्रय उत्पत्ति तथा जगत की उत्पत्ति मे अज्ञान की भूमिका का विस्तृत विवेचन प्रस्तुत किया गया है। इस विवेचन से ज्ञात होता है कि श्रीअरविद ने अविद्या को उस अर्थ व्याख्यायित नहीं किया है, जिस अर्थ मे शकराचार्य ने किया है। शकराचार्य ने ज्ञान और अज्ञान को विरोधात्मक रूप मे स्वीकार किया है। शाकर-वेदात मे विद्या का अर्थ अविभेदित एकता है, एक ऐसी शक्ति जो अविभेदित ब्रह्म-चैतन्य मे असत् जगत का अध्यास उत्पन्न करती है। शकराचार्य ने अज्ञान सिद्धात को परम सत् ब्रह्म और पूर्णतया असत् जगत को मिलाने वाली कडी के रूप मे स्वीकार किया है और यह सिद्धात स्थापित किया है कि ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है विविधता से भरा हुआ यह सपूर्ण जगत मिथ्या है।

इसके विपरीत श्रीअरविद ने ब्रह्म और जगत दोनो को सत्य और अभिन्न माना है। इसीलिए सृजनात्मक सिद्धात के रूप मे अज्ञान को ऐसी काल्पनिक शक्ति नहीं माना है, जो ज्ञान और चैतन्य से पूर्णतः भिन्न हो। उन्होने अज्ञान को ज्ञान का बहिष्कार नहीं माना है अपितु प्रच्छन्न ज्ञान के रूप मे स्वीकार किया है। श्रीअरविद के अनुसार, अज्ञान अतिम ज्ञान ही है चाहे वह कितना ही सीमित विभक्त या विकृत क्यों न हो?

यहाँ श्रीअरविद के विचारो से विरोध व्यक्त करते हुए शकराचार्य के अनुयायी प्रोफे मलकानी का कहना है कि श्रीअरविद ने मायावाद को अस्वीकार करते हुए अज्ञान को स्वीकारा है। लेकिन यदि यह सपूर्ण विश्व चैतन्यमय ब्रह्म की वास्तविक अभिव्यक्ति है तो यहाँ अज्ञान की उत्पत्ति असंभव होगी। मायावाद को स्वीकारने से यह समस्या नहीं उत्पन्न होती है।

किंतु ध्यान देने की है कि प्रस्तुत आलोचना जगत के बौद्धिक विश्लेषण पर आधारित है। मानवीय बुद्धि तथा तर्क द्वारा चेतन और अचेतन के सबध की व्याख्या असंभव है। यहाँ भी शकराचार्य के अनुयायी प्रोफे मलकानी ने बौद्धिक तर्क का सहारा लिया है जो ब्रह्म और जगत के सबध को अस्पष्ट बना देता है।⁴⁸ श्रीअरविद ने मायावाद को बौद्धिक या मानसिक तर्क पर आधारित माना है किंतु बुद्धि से अखण्ड सच्चिदानन्द का

अनुभव सभव ही नहीं है। बौद्धिक ज्ञान स्वयं अज्ञान में समाहित है। श्रीअरविद परम तत्त्व को व्याख्यायित करने के लिए बौद्धिक तर्क के स्थान पर अनत के तर्क का सहारा लेते हैं। इसके द्वारा प्रत्यक्ष तथा सादृश्य के माध्यम से साक्षात् ज्ञान की प्राप्ति सभव है। इस तर्क के अनुसार पूर्ण से पूर्ण निकालने पर पूर्ण ही शेष रहता है। इसी अनत के तर्क द्वारा श्रीअरविद ने अज्ञान की व्याख्या की है।

यह सत्य है कि श्रीअरविद का जगत सबधी विचार मूलतः बुद्धि पर आधारित है किंतु सत्ता-सबधी विचार में बुद्धि से परे जाने में भी वे हिचकते नहीं हैं। उन्होंने जब बुद्धि की परिधि में चेतना के विभिन्न स्तरों पर ध्यान दिया तो इस जगत में चितशक्ति के विकसनशील होने का बोध हुआ साथ ही मानव की अपूर्णता और सीमितता का बोध भी हुआ। इससे मानव में पूर्णता और अनतता के अतर्निहित होने का ज्ञान प्राप्त होता है। इस बुद्धि ज्ञान के लिए अनत के तर्क का सहारा लेना पड़ता है।⁴⁹

हेगलीय दर्शन के समान श्रीअरविद भी मानते हैं चेतना विकसित नहीं होती है, यह समस्त जीवों में पूरी तरह विकसित है। सिर्फ अज्ञान के आवरण से प्रकाशित नहीं हो पाती है। इसी कारण मुक्ति हेतु भी चेतना के विकास की नहीं अज्ञान के बधनों से मुक्त होने की आवश्यकता है। श्रीअरविद ने सर्वमुक्ति की धारणा को स्वीकृति दी है, जो वेदात की पारंपरिक धारणा के विपरीत है।

सारतः श्रीअरविद का अज्ञान सबधी विचार शंकराचार्य और वेदात से जितना भिन्न है, सभवतः आपात दृष्टि से उतनी कल्पना भी नहीं की जा सकती है। श्रीअरविद ने अपने दर्शन में वेद उपनिषद् आदि के प्रमाण रखते हुए भी परंपराहीन विचारों का समावेश सर्तकता से किया है। यह उन्हें वेदात के मौलिक दर्शन से कुछ दूर ले जाकर खड़ा करता है।

□□□

मायावाद की मूल्य-मीमांसा के संदर्भ में शकराचार्य और श्रीअरविंद के विचार

अ शकराचार्य के अद्वैतवाद में परम मूल्य

- (i) माया
- (ii) आत्मन्
- (iii) मनुष्य को परम मूल्य के रूप में प्राप्तव्य
(धर्म, अर्थ, काम मोक्ष)
- (iv) मोक्ष मार्ग
- (v) आत्मन् एवं ब्रह्म का संबंध

ब श्रीअरविंद के अनुसार परम मूल्य

- (i) दर्शनशास्त्र व्यवहार सिद्धांत (मूल्य मापदण्ड)
- (ii) मानवीय अभीप्सा
- (iii) योग तथा तंत्र का प्रभाव
- (iv) मानव-चक्र के तीन स्तर
- (v) परम मूल्य का स्वरूप
- (vi) अतिमानस की प्राप्ति
- (vii) नॉस्टिक बीड़िंग का स्वरूप
- (viii) प्रज्ञान पुरुष तथा जीवन्मुक्त के स्वरूप में अंतर

स शकराचार्य और श्रीअरविंद के परम मूल्य का तुलनात्मक विवेचन

षष्ठ अध्याय

मायावाद की मूल्य-मीमांसा के संदर्भ में शंकराचार्य और श्रीअरविंद के विचार

भारत में दर्शन जीवन से कभी अलग नहीं रहा। भारतीय दर्शन की लगभग सभी शाखाएँ जीवन के व्यावहारिक पक्ष के बारे में सोच-विचार करती रही हैं। इन सभी शाखाओं ने मानव जीवन के परम मूल्य एवं आदर्श का निर्धारण तो किया ही है उन्हें प्राप्त करने के उपाय भी सुझाए हैं। दार्शनिक सिद्धांतों को जितनी सुदृढ़ भूमि पर स्थापित करने के प्रयास हुए हैं उतना ही महत्त्व व्यावहारिक जीवन में उन्हें अपनाने पर भी दिया गया है। जब तक मानव प्रकृति की एकरूपता सुख-दुःख एवं क्षणिक-शाश्वत के अंतर को समझता रहेगा तब तक दर्शन निश्चय ही सर्वोत्तम जीवन साधन के रूप में बना रहेगा।

देखा जाय तो मानव जीवन सदैव गतिशील प्रक्रियात्मक तथा आगे की ओर बढ़ने वाला रहा है। ऐसे में जीवन तथा उसके नैतिक विकास के लिए परम मूल्य की प्राप्ति का लक्ष्य अत्यंत आवश्यक है क्योंकि जो लक्ष्य अभी प्राप्त नहीं हो पाया है, जो वास्तव में प्राप्तव्य है, उसके लिए तो हमेशा क्रियाशील रहना पड़ता है। मानव की प्रगति और विकास के लिए किसी महत्त्वपूर्ण लक्ष्य को सचेत होकर प्राप्त करना अभीष्ट माना गया है। जीवन के परम मूल्य को प्राप्त करने में नवीनता, पुलक और सुख की अनुभूति होती है। साधारण मानव के लिए भारतीय दर्शन में मूल्यों की स्थापना की गयी है। यह मूल्य वास्तव में, मानव जीवन के व्यावहारिक आदर्श हैं। मूल्यों को ही पुरुषार्थ भी कहा गया है। इन पुरुषार्थों अर्थात् मूल्यों की संख्या चार है जो क्रमशः इसप्रकार हैं – धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष। यहाँ अर्थ से तात्पर्य सांसारिक ऐश्वर्य से है। काम का तात्पर्य सांसारिक इच्छाओं की पूर्ति से है। अर्थ, काम का साधन है। धर्म, नैतिक मूल्य के अर्थ को व्यक्त करता है। यहाँ

धर्म का अर्थ नैतिकता से है किंतु मोक्ष का तात्पर्य आध्यात्मिक मूल्य है। मोक्ष की प्राप्ति का साधन नैतिक जीवन है। अतएव धर्म मोक्ष का साधन है। मोक्ष स्वयं में साध्य है।

मोक्ष को भारतीय दर्शन में परम मूल्य स्वीकारा गया है। यह इसे पाश्चात्य दर्शन से अलग स्वरूप प्रदान करता है। पाश्चात्य दर्शन में मानव जीवन का लक्ष्य नैतिक जीवन तथा मानवता की सेवा करना है, किंतु भारतीय चिंतकों ने इसे केवल साधन मूल्य ही माना है। वस्तुतः समस्त दुखों से आत्यंतिक निवृत्ति एवं जीवन मरण के चक्र से मुक्ति ही साध्य-मूल्य है जिसकी प्राप्ति मोक्ष से होती है। इसी कारण भारतीय चिंतक मानव जीवन के अध्ययन द्वारा तात्त्विक विवेचन तक सीमित न रहकर जीवन पद्धति का व्यावहारिक अध्ययन भी करते हैं। ऐसे में मोक्ष ही उनके चिंतन का केन्द्रबिंदु है।

चितनशील मानव स्वयं के जीवन के उचित अनुचित शुभ-अशुभ पक्ष पर विचार करके लक्ष्य या मूल्य का निर्धारण करता है। इसलिए भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के, अपने विवेक के अनुसार मूल्य अलग-अलग हो सकते हैं। ऐसे में कोई मोक्ष को, तो कोई अर्थ को मूल्य मानता है। लेकिन इस मायिक जगत् में मोक्ष को मूल्य के रूप में स्वीकारने वाले को आस्तिक दर्शन का पक्षधर माना गया है। शंकराचार्य और श्रीअरविंद दोनों ने मोक्ष को परम मूल्य माना है। दोनों के दर्शन में इस परम मूल्य की प्राप्ति में माया की महत्वपूर्ण भूमिका बतायी गयी है। इन दर्शन धाराओं का अलग-अलग विवेचन तथा मूल्यांकन करना समीचीन होगा।

अ शंकराचार्य के अद्वैतवाद में परम मूल्य

शंकराचार्य ने मायावाद के आधार पर परम मूल्य की स्थापना की है। माया द्वारा परम मूल्य की ओर बढ़ना तत्कालीन परिस्थितियों की माँग भी थी। शंकराचार्य के समय में बौद्ध धर्म का अपरिष्कृत रूप, मठों में भ्रष्टाचार, कामवासना, भौतिकवाद की प्रधानता ने भारतीय समाज तथा दर्शन दोनों को ही प्रदूषित कर दिया था। इन परिस्थितियों को शंकराचार्य ने आकर सभाला। इन्होंने समस्त वेदों तथा उपनिषदों पर भाष्य लिखकर जनमानस को भौतिकता से आध्यात्मिकता की ओर अग्रसर होने के लिए प्रेरित किया। इन्होंने ब्रह्म को ही जीवन का एकमात्र सत् बताया।

(I) माया

शकराचार्य के दर्शन में परम मूल्य अर्थात् ब्रह्म की प्राप्ति के लिए माया के स्वरूप का अवलोकन आवश्यक है। शकराचार्य माया और अविद्या को पर्यायवाची शब्द मानते हैं तथा माया को परमात्मा की शक्ति कहते हैं। महादेव शास्त्री ने माया को व्यावहारिक सत्ता का एक ऐसा नामधेय कहा है जो वर्ण्य विषय से बाहर है।¹ वस्तुतः माया में तुच्छ अर्थात् नितात असत् सदसत् से विलक्षणत्व और वास्तविकता ये तीनों प्रत्यय संपुटित हैं। पारमार्थिक दृष्टि से जगत् असत् है, क्योंकि परमार्थतः एकमात्र ब्रह्म ही सत् है। व्यावहारिक दृष्टि से जगत् सत् है और जगत् का अस्तित्व भ्रम या स्वप्न के समान नहीं है। अद्वैत वेदात् प्रातिभासिक सत्ता व्यावहारिक सत्ता तथा पारमार्थिक सत्ता तीन प्रकार की सत्ता का विवेचन करता है। प्रातिभासिक सत्ता भासित होती है, किंतु परवर्ती अनुभव द्वारा खण्डित भी हो जाती है। यह व्यक्तिगत अनुभवों की सत्ता है जैसे कि स्वप्न। जगत् की वस्तुओं, जैसे घट, पट आदि की सत्ता व्यावहारिक है। यह प्रतीयमान होने के साथ कार्य-कारण नियम की शृंखला में निबद्ध है लेकिन अविनाशी और नित्य भी नहीं है। भौतिक वस्तुएँ उत्पन्न होने के साथ-साथ नष्ट भी हो जाती हैं। इनके मूल में एक सत्ता है, जो उत्पत्ति तथा विनाश से रहित है। यही सत्ता ब्रह्म है। ब्रह्म का अस्तित्व नित्य और एकरस है। उसके सापेक्ष समस्त जागतिक वस्तुएँ अनित्य और असत् हैं। इसीलिए ब्रह्म सत्य है, जगत् मिथ्या है।

(II) आत्मन्

शकराचार्य ने आत्मा और ब्रह्म को एक ही सत्ता के दो अलग अलग सबोधन माना है। उनके अनुसार, सब के आत्मतत्त्व के रूप में ब्रह्म का अस्तित्व ही प्रसिद्ध है।² शरीर और इंद्रियों के साथ आत्मा का तादात्म्य नहीं हो सकता है, क्योंकि शरीर विकारवान और इंद्रियाँ विकल हैं। इनको स्वीकारते ही आत्मा भी इनके दोष से दूषित हो जायेगी। मन भी आत्मा नहीं है, क्योंकि यह भी विकारवान है। शकराचार्य के अनुसार आत्मा के

1 ए महादेव शास्त्री वेदात् डाक्ट्रेन आफ श्रीशकराचार्य पृष्ठ 16

2 सर्वस्यात्मत्वाच्च ब्रह्मास्तित्वप्रसिद्धि 1 1 1

चेतनस्वरूप की प्राप्ति के लिए सभी भौतिक पदार्थों और शरीर रूपी ढाँचे से आवृत्त होने वाले तत्त्वों को विलग करना होगा। मनुष्य की जाग्रत स्वप्न एवं सुषुप्ति इन तीन अवस्थाओं में आत्मा का सारभूत चैतन्य स्वरूप अवश्य विद्यमान रहता है। बाह्य विषयों का ज्ञान इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष से होता है तथा आंतरिक विषयों का ज्ञान अंतःकरण एवं मनोभावों के सन्निकर्ष से होता है। यह जाग्रत अवस्था में उत्पन्न विषयों के ज्ञान है। जबकि स्वप्न आंतरिक और सूक्ष्म विषयों का ज्ञान है। सुषुप्ति में किसी भी विषय का ज्ञान नहीं होता है मात्र चैतन्य बना रहता है। अतः इन तीनों अवस्थाओं में जो अपरिवर्तनशील और स्थायी तत्त्व है वह चित् और ज्ञान मात्र है। इस प्रकार आत्मा का वास्तविक स्वरूप चैतन्य है।

किंतु आत्मा के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान तुरीयावस्था में होता है जो आंतरिक तथा बाह्य सभी विषयों के अभाव की अवस्था है। यह अन्य तीनों से भिन्न अवस्था है। यह सदा वर्तमान रूप में और एकरस है। शंकराचार्य ने बाह्य जगत् के विश्लेषण में माना है कि जीवों का साररूप चैतन्य ही बाह्य जगत् का भी आधारभूत तत्त्व है। आत्मा चैतन्य स्वरूप होने के साथ आनन्दस्वरूप तथा सच्चिदानन्द है। जाग्रत एवं स्वप्न में प्राप्त होने वाले क्षणिक आनन्द उसी सच्चिदानन्दस्वरूप आत्मा के ही अंश है। यह अजर-अमर, कूटस्थ एवं नित्य तत्त्व है। यह निर्विशेष चिन्मात्र है। इसके ऊपर शरीर के भस्मीभूत होने या चित्त के नष्ट होने का भी कोई प्रभाव नहीं पड़ता है।

ईश्वर और आत्मन् (जीव) की सज्ञाओं का मूल कारण माया है। परमेश शक्ति माया स्वरूपतः एक ही है किंतु इसकी आवरण और विक्षेप शक्तियों के आधार पर व्यावहारिक दृष्टि से अविद्या और माया दो भेद प्रगट होते हैं।³ आवरण शक्ति अविद्या का स्वरूप है जो आत्मा से संबन्धित है। विक्षेप शक्ति जगत् की माया का स्वरूप है।⁴ प्राज्ञ ईश्वर तथा अल्पज्ञ जीव दोनों की सत्ता व्यावहारिक है। परमार्थतः केवल अद्वैत ब्रह्म की सत्ता है। शंकराचार्य के अनुसार 'जीवो ब्रह्मैवनापर उक्ति के अनुरूप जीव अतिरिक्त तत्त्व न होकर ब्रह्म ही है। अविद्या की उपाधि से ब्रह्म का विशुद्ध चैतन्य स्वरूप ही जीव रूप में परिणत हो जाता है। प्रत्येक जीव के साथ अंतःकरण की एक उपाधि होने के कारण जीव

3 पंचपादिका विवरण (विजयनगरम सीरिज) पृष्ठ 32

4 रामाद्वयाचार्य वेदांत कौमुदी पृष्ठ 182

परिच्छिन्न एव अल्पज्ञ है। इसलिए अविद्योपाधिक अतःकरण से सबद्ध चैतन्य को जीव कहते हैं।

माया के द्वारा ही जीव का जीवत्व सिद्ध होता है। शंकराचार्य का मानना है कि जीव स्वरूप बोध न होने से अविद्या में ही लीन रहता है।⁵ वस्तुतः जीव ब्रह्म का ही एक रूप है।⁶ ब्रह्म ही अविद्या के द्वारा जीव भाव को प्राप्त होता है। अविद्या निवृत्ति से जीव को ब्रह्मरूपता का ज्ञान प्राप्त होता है। ब्रह्म माया यानी कि अविद्यात्मिक बीज-शक्ति के साथ ही मोह-शक्ति भी रखता है। उसमें जैसे जगत् की सर्जना की सामर्थ्य है वैसे ही जीव को मोहने की शक्ति भी है। माया से मोहित होने के कारण जीव को चिदानन्द स्वरूप ब्रह्म का ज्ञान नहीं रहता है।⁷ यह अतःकरणावच्छिन्न जीव स्वयं को कर्त्ता और भोक्ता मानता है। जगत् का स्रष्टा ईश्वर है किन्तु भोक्ता जीव है। ईश्वर के सकल्प से जगत् की सृष्टि और जीव के सकल्प से जगत् का भोग होता है। इसप्रकार अविद्या जीव को सासारिक बन्धनों में बाँधती है।

(iii) परम मूल्य के रूप में प्राप्तव्य (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष)

भारतीय दर्शन में मानव जीवन की महत्ता बढ़ाने के लिए और मानव के लक्ष्य के निर्धारण के लिए मूल्यों की स्थापना की गयी है, जिन्हें पुरुषार्थ भी कहते हैं। पुरुषार्थ दो शब्दों - पुरुष और अर्थ के योग से बना है। अर्थ शब्द प्रयोज्य, लक्ष्य या साध्य को इंगित करता है। पुरुष के प्रयोजन को ही पुरुषार्थ कहा गया है। पुरुषार्थ चार माने गये हैं - धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष। ये सब पुरुष के मूल्य हैं। इन चार में से किसी एक की प्राप्ति के लिए ही कोई जीव अर्थात् पुरुष कार्य करता है।⁸

5 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 4 3

6 जीवाना स्वरूप वास्तव ब्रह्म।

भामती ब्रह्मसूत्र 1 4 3

7 पंचदशी 4 22

8 धर्मार्थ काम मोक्षाश्च पुरुषार्था उदारता ।

विष्णुपुराण 1 18

धर्म भारतीय दर्शन में सर्वप्रथम मूल्य धर्म को माना गया है। यह भारत का प्राण-देश है। धर्म ही हमारी सस्कृति और सभ्यता का मूल है। धर्म को मुख्यतः तीन अर्थों में व्याख्यायित किया गया है। पहला लोक को धारण करने वाला धर्म है – ध्रियते लोक अनेन। दूसरा लोकयात्रा का सही निर्वाह धर्म है – ध्रियते लोकयात्रा निर्वाहार्थं यः स धर्मः। तीसरा ससार को धारण करने वाला धर्म है – धरति धारयति वा लोकः। स्पष्ट है कि संपूर्ण ससार के नैतिक व्यवहार का संचालन करने वाला धर्म है। ऋत् समस्त विश्व के संचालन की नैतिक व्यवस्था को कहते हैं। इस नैतिक व्यवस्था के संचालन के लिए सदाचार और कर्तव्य पालन का आदर्श आवश्यक है। सदाचार सत्कर्म है। इसका अनुपालन मनुष्य का कर्तव्य है।

धर्म के मुख्यतः दस लक्षण माने गये हैं। आपत्ति काल में भी धर्म को न छोड़ना धृति या धैर्य है। क्रोध को सहना ही क्षमा है। मन को वर्जित विषयों की ओर आकर्षित न होने देना अर्थात् मन का नियंत्रण ही दम है। 'शौच' बाहरी और आंतरिक पवित्रता है। शरीर को जल स्नान आदि से शुद्ध रखना बाह्य शौच है तथा मन के मैल को दूर करना आंतरिक शौच है। इंद्रियाँ एकादश हैं, जिनका नियंत्रण ही इंद्रियनिग्रह है। चोरी न करना, आस्तेय है। धी अर्थात् तत्त्वद्रष्टा होना आवश्यक है। आत्म ज्ञान को, विद्या कहते हैं। सत्य का आचरण धर्म का मूल है। क्रोध का कारण होने पर भी मन में क्रोध न आना अक्रोध है। इनके अतिरिक्त अहिंसा, अलोभ तपः श्रद्धा, अपरिग्रह भी धर्म के लक्षणों में प्रमुख माने गये हैं। इसप्रकार धर्म नैतिक व्यवस्था के स्थापक और जागतिक व्यवस्था के संचालक नियम है।

अर्थ द्वितीय पुरुषार्थ 'अर्थ' है। जिससे सभी प्रयोजनों की सिद्धि हो, उसे 'अर्थ' कहते हैं। कौटिल्य ने अर्थ को धर्म और काम का मूल तत्त्व स्वीकार किया है। चाणक्य ने अर्थ को जीवन का प्रमुख प्रवर्तक कहा है। मनुष्य स्वभावतः सुख चाहता है। सुख का मूल धर्म है और धर्म का मूल अर्थ है। अर्थ के बिना धर्म भी संभव नहीं है। अर्थ वृत्ति अथवा आजीविका से प्राप्त होता है। इसप्रकार धन अर्थात् अर्थ जीवन का आधार है। धन उपार्जन मनुष्य का ध्येय होता है। इसके लिए वह विभिन्न साधनों की खोज करता है। जिनमें मुख्यतः उच्च व शीलवृत्ति, मृत्तवृत्ति, प्रमृत्तवृत्ति, वाणिज्यवृत्ति तथा स्ववृत्ति हैं। यह अर्थोपार्जन

के सतोषजनक साधन हैं। सतोष के बिना अर्थोपार्जन से सुख भी प्राप्त नहीं होता है। चोरी, हिंसा असत्य दभ, काम क्रोध मद अविश्वास, स्पर्धा लपटता द्यूत मद्य, दुर्व्यसन अर्थोपार्जन के दोष हैं। मानव को इन दोषों से बचना चाहिए। अर्थ जीवन के लिए आवश्यक है, लेकिन इसका उपार्जन और उपभोग दोनों धर्म के आधार पर होना चाहिए अन्यथा अनर्थ होता है। अर्थ का पहला दोष दर्प या अहंकार और दूसरा मोह है। मानव को इन दोषों से भी बचना चाहिए।

काम तृतीय पुरुषार्थ काम है। यहाँ काम शब्द व्यापक और सकुचित दोनों अर्थों में स्वीकार किया गया है। व्यापक अर्थ में काम समस्त इच्छा, कामना वासना स्पृहा, तृष्णा, एषणा आदि की ओर सकेत करता है किंतु सकुचित अर्थ में काम मुख्यतः यौन सुख की ओर सकेत करता है। व्यापक अर्थ में काम भावना का पक्ष सतुष्ट करना है। इसी कारण कला, ललितकला चित्रकला, संगीत कविता, सौंदर्यशास्त्र आदि क्षेत्र सुख के बोधक हैं, किंतु काम इंद्रियों को विषयों की ओर प्रेरित ही नहीं करता बल्कि इंद्रियों को नियंत्रित भी करता है। यौन सुख मनुष्य और पशु में समान है किंतु मनुष्य नियंत्रित सुख चाहता है। वह भोग से योग को संपृक्त करता है। काम पाशविक सुख नहीं, नियंत्रित भोग है। यौन सुख को मैथुन भी कहते हैं। मैथुन के आठ प्रकार हैं - स्मरण, कीर्तन केलि प्रेक्षण गुह्यभाषण, सकल्प, अध्यवसाय और क्रिया निवृत्ति। इन सब के साथ नियंत्रण और व्याख्या भी आवश्यक है। इनके बिना काम पुरुषार्थ नहीं है।

मोक्ष चौथा और अंतिम पुरुषार्थ मोक्ष है। यह समस्त पुरुषार्थों, मूल्यों का परम मूल्य है। समस्त परेशानी और कठिनाइयों से छुटकारा पा लेना ही मोक्ष है। यही मानव जीवन का चरम लक्ष्य है। मानव अथवा जीव अविद्या या अज्ञान के कारण दुःख प्राप्त करता है। ज्ञान (मोक्ष) अविद्या से मुक्ति का साधन है। मोक्ष की स्थिति पारमार्थिक है। जीव की सांसारिक बंधनों से मुक्ति तथा आत्मन् स्वरूप की प्राप्ति ही मोक्ष है। समस्त भारतीय दर्शन मोक्ष को परम मूल्य मानते हैं, किंतु इस मूल्य को प्राप्त करने के मार्ग और स्वरूप में मत-वैभिन्न्य है।

मानव जीवन के परम मूल्य अर्थात् मोक्ष की स्थिति पारमार्थिक है। शंकराचार्य ने पारमार्थिक सत्ता के साथ जगत की व्यावहारिक सत्ता स्थापित करने का प्रयास करके

वेदात को पलायनवादी होने से बचाया है। उन्होंने मोक्ष की व्याख्या अत्यंत मौलिक ढंग से की है।

अन्य भारतीय दार्शनिकों के समान शंकराचार्य ने भी अज्ञान या अविद्या को जीव या मानव के दुःख एवं बंधन का मूल कारण स्वीकार किया है। यहाँ मोक्ष तथा उसके साधन प्रतीकात्मक हैं, क्योंकि जीव स्वभावतः मोक्ष स्वरूप ब्रह्मस्वरूप तथा नित्यमुक्त है किंतु अनादि अविद्या के कारण जीव ब्रह्म से अलग होने का अनुभव करता है तथा सासारिक दुःखों को भोगता है। मोक्ष जीव की बाधा को हटाने का कार्य करता है। शंकराचार्य ने माना है कि जीव अविद्या के कारण देह इंद्रिय एवं अंतःकरण आदि से अपना तादात्म्य करके बंधनग्रस्त होता है। परिणामस्वरूप वह स्वयं को अच्छे-बुरे कर्मों का कर्ता, सुख-दुःख आदि का भोक्ता मानकर आचरण करता है।

जीव का बंधन अविद्याकृत है। इसीलिए अविद्या से निवृत्ति को ही मोक्ष कहा गया है। मोक्ष आत्मन् अथवा ब्रह्म के स्वरूप की अनुभूति है। आत्मा नित्य शुद्ध, चैतन्य एवं अखण्ड आनन्दस्वरूप है। आत्मा ज्ञान स्वरूप है, किंतु मोक्ष आत्मा का स्वरूप ज्ञान है। शंकराचार्य के अनुसार, ब्रह्म और मोक्ष एक ही हैं।⁹ जो ब्रह्म को जानता है, वह स्वयं ब्रह्म हो जाता है।¹⁰ अतः ब्रह्म ज्ञान तथा ब्रह्म भाव एक हैं। वास्तव में जीव ब्रह्म होता या बनता नहीं है, उसकी कोई क्रिया भी नहीं है, क्योंकि जीव सदैव ब्रह्म ही है। जब अविद्या का लोप होता है, तभी आत्मन् के स्वप्रकाशित स्वरूप का ज्ञान होता है। जैसे कि प्रभावी मलिनताओं के छूट जाने पर सुवर्ण में चमक आ जाती है अथवा सूर्य के छिप जाने पर मेघों से रहित रात्रि में तारे प्रकाश देने लगते हैं।¹¹

9 नृत्यशालास्थितो दीप प्रभु सभ्याश्च नर्तकीम् ।
दीपयेदविशेषेण तदभावेऽपि दीप्यते ॥
अहंकार प्रभु सभ्या विषया नर्तकी मति ।
तालादिकारीव्यक्षाणि दीप साक्ष्यवभासक ॥

विष्णु पुराण 10 4

10 ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति।

मुण्डकोपनिषद् 3 2 9

11 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य, 1 3 19

जब आत्मज्ञान द्वारा अविद्या की निवृत्ति हो जाती है तो जीव नित्य-शुद्ध-बद्ध मुक्त ब्रह्मभाव को प्राप्त कर लेता है। यही मुक्ति या मोक्ष है। वस्तुतः ब्रह्मात्म्यैक्य के त्रिकालसिद्ध और नित्य होने के कारण जीव न तो बधनग्रस्त होता है और न मुक्त। केवल अविद्या ही आती और जाती है। अविद्या भ्राति है इसलिए उसका आवागमन प्रवृत्ति और निवृत्ति भी भ्राति ही है। बधन और मोक्ष व्यावहारिक है परमार्थतः मिथ्या है। यद्यपि भ्रम की अवस्था से भ्रमनिवारक ज्ञान की अवस्था में आने में समय लगता है। भ्रम की अवस्था पूर्वकालिक और भ्रमनिवृत्ति की अवस्था उत्तरकालिक है। भ्रम पदार्थ त्रिकाल में असत् है। अतः भ्रम और उसकी निवृत्ति काल सापेक्ष नहीं हो सकती है। दोनों ही मिथ्या हैं। मोक्ष वास्तव में प्राप्त की ही प्राप्ति है। मोक्ष-प्राप्ति जीव के उस नित्य स्वरूप का ज्ञान है, जिसे वह कुछ समय के लिए भूल चुका होता है। वस्तुतः अधिष्ठान का ज्ञान और भ्रम निवृत्ति एक साथ ही होती है। दोनों एक ही हैं। ब्रह्म साक्षात्कार, अविद्या-निवृत्ति, प्रपञ्च-विलय और मोक्ष-प्राप्ति, ये सब एक हैं। 'ये एक साथ प्राप्त होते हैं', यह कहना भी उपचारमात्र है, क्योंकि यहाँ होना क्रिया नहीं है।

मोक्ष नित्य सच्चिदानन्द स्वरूप आत्मा या ब्रह्म की अपरोक्ष अनुभूति है। मोक्ष उपादेय रहित है। मोक्ष में न कुछ खोना है, न कुछ पाना है। यह आत्मभाव है जो सदैव प्राप्त है। शंकराचार्य ने मोक्ष के तीन लक्षण बताये हैं

- (अ) मोक्ष अविद्या निवृत्ति है।
- (ब) मोक्ष ब्रह्मभाव या ब्रह्मसाक्षात्कार है।
- (स) मोक्ष नित्य अशरीरत्त्व है।

तृतीय लक्षण के अनुसार मोक्ष स्थूल, सूक्ष्म और कारण इन तीनों प्रकार के शरीरों के सबन्ध से रहित नित्य आत्मस्वरूप का अनुभव है। यहाँ अशरीर का अर्थ शरीररहित न होकर शरीर-सबन्ध रहित है। इसप्रकार शंकराचार्य जीवमुक्ति को स्वीकारते हैं। उन्होंने मोक्ष को व्याख्यायित करते हुए कहा है कि यह परम सत् है, कूटस्थनित्य है, आकाश के समान सर्वव्यापी है, सब प्रकार के विकारों से रहित है नित्य-तृप्त है निरवयव है, स्वयज्योतिः स्वभाव है। यह धर्म और अधर्म नामक शुभाशुभ कर्मों से तथा (सुख-दुःख रूपी) उनके कार्यों से अस्पृष्ट है। यह कालत्रयातीत है। यह अशरीरत्त्व मोक्ष

कहलाता है।¹²

शकराचार्य ने भक्ति और कर्म को पूर्णतः अनुपयोगी नहीं माना है। उनके अनुसार कर्म से चित्त-शुद्धि होती है तथा भक्ति से चित्त में एकाग्रता आती है। ज्ञान में चित्त-शुद्धि और चित्त की एकाग्रता की महत्त्वपूर्ण भूमिका है। अतः कर्म और भक्ति ब्रह्मज्ञान के द्वार-हेतु हैं। यह ज्ञान के सहायक तत्त्व है।

(iv) मोक्ष मार्ग

मोक्ष ब्रह्मभाव या ब्रह्मसाक्षात्कार है। यह जीव द्वारा अपने आत्मन् का साक्षात्कार है। मोक्ष की स्थिति में जीव स्वयं के यथार्थ स्वरूप को धारण कर लेता है। परन्तु मोक्ष दुःखनिवृत्ति मात्र ही नहीं, आनन्दानुभूति भी है। शकराचार्य ने मोक्ष की प्राप्ति का साधन ज्ञान को माना है। उनकी मान्यता है कि ज्ञान से ही मुक्ति संभव है। अज्ञान जीव के बन्धन का कारण है। शकराचार्य ने मोक्ष प्राप्ति के लिए कर्ममार्ग और भक्तिमार्ग को अस्वीकार किया है। उनका मानना है कि कर्म का फल उत्पाद्य विकार्य, प्राप्य एवं सत्कार्य है, किन्तु मोक्ष न उत्पाद्य, न प्राप्य, न विकार्य और न ही सत्कार्य है। अतः कर्म का फल मानने से वह अनित्यत्त्व को प्राप्त होगा। इसीप्रकार भक्ति द्वारा भी मोक्ष की प्राप्ति असंभव है। भक्ति के आधार में द्वैत-बुद्धि या भेद-बुद्धि विद्यमान रहती है। जो आराध्य और आराधक, भगवान् और भक्त की भेद बुद्धि को प्रतिष्ठित रखती है, किन्तु यही भेद-बुद्धि अविद्याजन्य है अर्थात् अविद्या ही भक्ति का आधार है। अतः भक्ति से भी मोक्ष संभव नहीं है। मोक्ष की प्राप्ति ज्ञानमार्ग से ही संभव है। इसीलिए उन्होंने ज्ञानमार्ग को मोक्ष का आधार निरूपित किया है। यद्यपि भक्ति और कर्म की उन्होंने उपेक्षा नहीं की है बल्कि ज्ञान की प्राप्ति में चित्त की शुद्धि और एकाग्रता पर उन्होंने बल दिया है। उनकी स्थापना है कि चित्त की शुद्धि कर्म द्वारा तथा एकाग्रता भक्ति द्वारा प्राप्त की जा सकती है। ज्ञान प्राप्ति की प्रक्रिया में कर्म एवं भक्ति की सायुज्यता का होना उन्होंने आवश्यक बताया है।

12 इदं तु परामार्थिकं, कूटस्थनित्यं व्योमवत् सर्वव्यापि, सर्वविक्रियारहितं नित्यं तृप्तं निरवयवं स्वयंज्योतिः स्वभावम् यत्र धर्माधर्मो सह कार्यणं कालत्रयं च नोपावर्तते तदेतत् अशरीरं मोक्षारण्यम्।

शकराचार्य के अनुसार ज्ञान मोक्ष का सीधा साधन है।¹³ ज्ञान का अर्थ ब्रह्मत्व या आत्म-साक्षात्कार प्राप्त करना है।¹⁴ ब्रह्म-ज्ञान के साधन द्वारा ही अमृतत्व की प्राप्ति हो सकती है। ब्रह्म या आत्मा का ज्ञान अथवा दोनों का एकल दर्शन मानव जीवन के चरम लक्ष्य को प्राप्त करने का एकमात्र साधन है किंतु यह मात्र मौखिक ज्ञान नहीं है। इस एकत्व का अव्यवहित अनुभव ही वास्तविक ज्ञान है। उनका मानना है कि ज्ञानियो में भी थोड़े से लोगों को ही तत्त्वदर्शन की प्राप्ति होती है, सभी को नहीं।¹⁵ वास्तविक ज्ञान हेतु हृदय और बुद्धि के समस्त दोषों को पूरी तरह दूर करना आवश्यक है। मौखिक ज्ञान का जीवन में कोई स्थान नहीं है। वास्तविक ज्ञान के लिए नैतिक तथा आध्यात्मिक सयम के साथ, लक्ष्य के अनुरूप सत्निष्ठा के साथ निरंतर साधना करनी पड़ती है। ज्ञान प्राप्ति के साधनों में अभ्यास और साधना है यह मोक्ष या आत्म साक्षात्कार की अपेक्षा गौण साधन है।

शकराचार्य ने इन्हे ज्ञान प्राप्ति के साधन मानते हुए दो भागों में विभाजित किया है— (1) अंतरंग साधन इनका सबंध ज्ञान से सीधे और निकट रूप से है तथा (2) बहिरंग साधन इनका सबंध जिज्ञासा से है, सीधे ज्ञान से नहीं।¹⁶ निष्काम कर्मयोग बहिरंग साधन का एक दृष्टांत है।¹⁷ मन तथा अंतःकरण की शुद्धि हेतु बहिरंग साधन आवश्यक है।¹⁸ अंतःकरण के निर्मल होने पर उसमें आत्मज्ञान प्रकाशित होने लगता है। कर्म भी ज्ञान-प्राप्ति में परोक्षतः सहायक है। इनसे ज्ञान-प्राप्ति की जिज्ञासा जाग्रत होती है, सीधे ज्ञान नहीं होता। कहा जा सकता है कि कर्म, ज्ञान का बहिरंग साधन है।

ज्ञान के अंतरंग साधन चार हैं। इन्हे साधन चतुष्टय कहते हैं। यह व्यक्ति के चित्त को शुद्ध करके ज्ञान मार्ग के योग्य बनाते हैं। यह ज्ञान मार्ग के आवश्यक तत्त्व वैराग्य को उत्पन्न करते हैं। साधन चतुष्टय निम्नवत है

13 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 2 1 4 गीता शाकर भाष्य 6 36

14 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 1 1 4

15 गीता शाकर भाष्य 4 34

16 ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य 3 4 27

17 गीता शाकर भाष्य 6 2

18 वही 6 12

- 1 नित्यानित्य वस्तुविवेक साधक मे नित्य और अनित्य पदार्थों का विवेक होना आवश्यक है।
- 2 इहामुन्नार्थभोगविराग मोक्षार्थी को लौकिक एव पारलौकिक भोगों से अनासक्त होना चाहिए।
- 3 शमदमादि साधनसप्त मोक्षार्थी को शम दम श्रद्धा समाधान उपरति और तितीक्षा इन छह गुणों से युक्त होना चाहिए। मन का सयम शम है। इन्द्रियो का नियत्रण दम है। श्रद्धा शास्त्र मे निष्ठा है। चित्त को ज्ञान के साधन मे लगाना तथा तर्क द्वारा शकाओं का निराकरण करना समाधान है। विषय वासना से दूर हटना उपरति है। शीतोष्ण सहन करने का अभ्यास तितीक्षा है।
- 4 मुमुक्षुत्त्व मोक्षार्थी को मोक्ष प्राप्त करने के लिए दृढ़ सकल्प से युक्त होना चाहिए।

शकराचार्य का मत है कि इन चारों योग्यताओं को रखनेवाला साधक ही ज्ञान मार्ग का अधिकारी होता है। ज्ञान मार्ग वस्तुतः श्रवण, मनन और निदिध्यासन का मार्ग है। उनका मानना है कि यह तीनों प्रक्रियाएँ एक साथ चलती हैं। श्रुतियों के उपदेशों का नियमित स्वाध्याय करना चाहिए। किसी योग्य गुरु से उपनिषदों की शिक्षाओं को सुनना श्रवण है। वस्तुतः, श्रुति ही अंतिम सत्य का ज्ञान कराती है, किंतु श्रवण आवश्यक होते हुए भी पर्याप्त नहीं है। उसके बाद मनन भी आवश्यक है। श्रवण से प्राप्त ज्ञान पर तर्कपूर्वक चिंतन करना चाहिए, जिससे श्रद्धा से प्राप्त ज्ञान व्यक्तिगत आस्था या बौद्धिक आस्था में परिणत हो सके। मनन आत्मज्ञान में सभाव्य सशय के निवारण के लिए आवश्यक है। मनन की अनेक विधियों में अध्यारोप तथा अपवाद विधि सर्वाधिक प्रसिद्ध है। इनके द्वारा निष्प्रपञ्च ब्रह्म का व्याख्यान होता है। मनन से बौद्धिक आस्था होने के बाद निदिध्यासन या ध्यान करना चाहिए। 'तत्त्वमसि' से 'अहंब्रह्मास्मि' का ध्यान, जीव और ब्रह्म के तादात्म्य का ध्यान करते रहना ही निदिध्यासन है। निदिध्यासन का अभ्यास 'ब्रह्मात्मैकत्वं' की

अपरोक्ष अनुभूति होने तक करना चाहिए। इस ऐक्य की अपरोक्ष अनुभूति होने पर मुमुक्षु जीवन्मुक्त हो जाता है।

शकराचार्य ने आत्म-साक्षात्कार के जिन साधनों पर बल दिया, उन्हें वस्तुतः स्वार्थपरक या आदर्शपरक मूल्य समझना चाहिए क्योंकि वे समाज तथा समस्त मानवता के लिए शुभ होने के स्थान पर वैयक्तिक शुभ, और साधक के उच्च आदर्श को प्राप्त करने में सहायक हैं। प्रोफे मित्रा के शब्दों में, इन्हें विषयनिष्ठ नैतिकता या मनोवैज्ञानिक नैतिकता कहना उचित होगा।¹⁹ यह मुख्यतः मानव की विषयनिष्ठ शुद्धता और सकल्य का आंतरिक प्रकर्ष है। किंतु यह भी सत्य है कि व्यक्ति और समाज के हित में कोई विभाजक भेद नहीं है। जो मूल्य वैयक्तिक शुभ के लिए उपयोगी हैं वही सामाजिक शुभ के लिए भी हैं। इसीलिए स्वार्थवादी मूल्य भी आदर्शवादी मूल्य से अलग नहीं हैं। स्वार्थवादी आत्मसाक्षात्कार में भी सामाजिक मूल्य निहित हैं। जो व्यक्ति स्वयं के लिए भला है, वह प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से समाज के लिए भी भला होता है। वैयक्तिक शुभ से समाज का अपकर्ष संभव है। जिसका हृदय या मन कलुषित है वह समाज के लिए अहितकर होता है। अतः शकराचार्य के आत्मसाक्षात्कार के साधन वैयक्तिक जीवन की नैतिकता के साथ ही सामाजिक नैतिकता की स्थापना भी करते हैं।

शकराचार्य के आत्मसाक्षात्कार के साधनों का परार्थपरक नैतिक पक्ष भी है। यहाँ पर साधारण तथा वर्णाश्रम धर्म के पालन हेतु किये जाने वाले कर्मों को भी मूल्य माना गया है। इन साधारण धर्मों का पालन मानव को वैयक्तिक क्षमता सामाजिक स्थिति जाति-पाति तथा राष्ट्रीयता के भेद से ऊपर उठकर करना होता है।²⁰ सत्य, अस्तेय, अक्रोध, क्षमा, धेय, विद्या, अहिंसा, ब्रह्मचर्य आदि सद्गुण हैं। वर्णाश्रम या विशेष धर्म मानव के सामाजिक स्तर और स्थिति के अनुकूल होते हैं। प्रोफे मित्रा के अनुसार, ये हिंदुओं की परार्थपरक नैतिकता हैं।²¹

19 प्रोफे मित्रा द एथिक्स ऑफ द हिन्दूज पृष्ठ 4

20 वही पृष्ठ 4

21 वही पृष्ठ 4

शकराचार्य ने मोक्ष की दो अवस्थाओं जीवन मुक्ति और विदेह-मुक्ति, को स्वीकार किया है। इसी जीवन में प्राप्त होने वाली मुक्ति जीवन मुक्ति है। वे मानते हैं कि शरीर रहते हुए भी मानव मोक्ष को प्राप्त कर सकता है। जीवन मुक्ति की भी दो अवस्थाएँ हैं। पहली अवस्था समाधि की है। यह अतर्मुखी होती है और स्वयं को ब्रह्म में लीन करने की स्थिति में रहती है। इस अवस्था में जीव का स्वतंत्र अस्तित्व समाप्त होकर ब्रह्म में लीन हो जाता है। दूसरी अवस्था को व्युत्थान अवस्था कहा गया है जिसमें जगत का मिथ्या प्रपञ्च सामने उपस्थित रहता है लेकिन जीव उनसे प्रभावित नहीं होता है। ससार में रहते हुए भी उससे निर्लिप्त तथा सारे क्रिया-कलाप करते हुए भी उससे दूर रहता है। जीवन-मुक्ति सघर्ष तथा द्वन्द्व से परे की अवस्था है। यहाँ आवेग और इच्छा का कोई स्थान नहीं है। कर्म अनायास ही होते हैं। सुरेश्वर का कहना है कि जीवन-मुक्ति को दया आदि का आचरण करने के लिए प्रयास की आवश्यकता है। सदाचरण तो उसका दूसरा स्वभाव है।²² जिसप्रकार केचुल उतारकर फेक देने पर सर्प की उसमें कोई आसक्ति नहीं होती है, उसीप्रकार जीवन्मुक्त को अपने शरीर से कोई आसक्ति नहीं होती है।²³

किंतु जीवन्मुक्त जब भौतिक उपाधियों (शरीरादि) से अलग हो जाता है तो उस अवस्था को विदेह मुक्ति कहते हैं। अर्थात् शरीर पात के अनंतर प्राप्त होने वाली मुक्ति विदेह मुक्ति है। शकराचार्य के अनुसार, ब्रह्मज्ञान हो जाने पर संचित कर्म का क्षय हो जाता है तथा क्रियमाण कर्म बधनकारी नहीं होते हैं। यद्यपि प्रारब्ध कर्मों का निवारण इससे नहीं होता। इनका निवारण मात्र भोग द्वारा ही संभव है। प्रारब्ध कर्मों के भोग के लिए कुछ समय तक उसका शरीर बना रहता है। यह जीवन्मुक्ति की स्थिति है। जब जीवन्मुक्त के प्रारब्ध कर्मों का भोग समाप्त हो जाता है तब उसका शरीर नहीं रहता, क्योंकि यह शरीर प्रारब्ध कर्मों का ही तो फल है। अतः स्थूल तथा सूक्ष्म शरीरों के अंत के फलस्वरूप जीवन्मुक्त की अवस्था को विदेह-मुक्ति कहते हैं। परंतु सर्वज्ञात्ममुनि सहित कुछ दार्शनिकों ने जीवन्मुक्ति के स्थान पर केवल विदेह-मुक्ति को ही माना है। उनके अनुसार, जीवन्मुक्ति के प्रतिपादन में शास्त्र का कोई प्रयोजन नहीं होने के कारण अर्थवाद मात्र है। यह मुमुक्षु में मोक्ष की प्रेरणा

22 नैष्कर्म्य सिद्धि 4 69

23 बृहदारण्यक उपनिषद् 4 4 7

भरता है। वस्तुतः शरीर तो अविद्या के कारण है। अविद्यानिवृत्ति ही मोक्ष है। ऐसे में मोक्षावस्था में शरीर का होना व्याघातपूर्ण है। इसीलिए शरीर के अंत होने पर ही मोक्ष की प्राप्ति संभव है किंतु शंकराचार्य इससे सहमत नहीं हैं। वस्तुतः जीव तो ज्ञान की प्राप्ति के साथ ही मुक्त हो जाता है। शरीर की अवस्था बनी रहती है क्योंकि मुक्ति प्राप्त कर लेने पर भी कुछ अविद्या रहती है, इसे अविद्यालेश कहते हैं। इसी के कारण मुक्त पुरुष का शरीर कुछ समय तक बना रहता है। जिसप्रकार कुम्हार का चाक एक बार चलाने के बाद भी तब तक घूमता रहता है जब तक उसमें वेग का संस्कार रहता है।²⁴ इसी तरह अविद्या निवृत्ति के बाद भी प्रारब्ध कर्म के कारण अविद्या के विक्षेपाश को अविद्यालेश कहते हैं। इसके कारण जीवन्मुक्त को कुछ समय तक शरीर धारण करता पड़ता है।

शंकराचार्य ने सद्य मुक्ति का प्रतिपादन करते हुए क्रममुक्ति को अस्वीकार किया है। ज्ञान प्राप्त होते ही मुक्त होना सद्य मुक्ति है। शंकराचार्य की जीवन्मुक्ति की अवधारणा भी सद्य मुक्ति पर आधारित है। इसे प्राप्त करने वाला जीव पुनः जन्म मरण के चक्र में नहीं पड़ता है।

शंकराचार्य एकजीव के सिद्धांत पर विश्वास करते हैं। उनका मानना है कि जीव जब एकात्म हो जाय तो वही ब्रह्म या आत्मा है। उसका अनेक दिखना तो भ्रममात्र है। इसीलिए एकजीव की ही मुक्ति होती है। वास्तव में अन्य जीव होता ही नहीं है। सर्व का ज्ञान अज्ञानजन्य है। मोक्ष के द्वारा यह अज्ञान दूर हो जाता है। अतः एक मुक्ति ही वास्तविक मुक्ति है। शंकराचार्य के एक जीववाद का विरोध नाना जीववादी करते हैं। उनका तर्क है कि प्रत्येक जीव अपना मोक्ष प्राप्त करता है। इस स्थिति में एक जीव की मुक्ति से अन्य जीवों को मोक्ष प्राप्त नहीं होता। एक मुक्ति होने पर भी सर्वमुक्ति नहीं होती है। यह मतांतर शंकराचार्य के मत को सही ढंग से व्याख्यायित न करने पर उत्पन्न होता है। मुक्ति प्राप्त होने वाली वस्तु नहीं है। यह समस्त जीव में विद्यमान रहती है किंतु अज्ञान के आवरण से वास्तविक स्वरूप को हम नहीं समझ पाते। यह ब्रह्म की माया है, जो जीव को अनेकत्व के बोध से ग्रस्त करती है।

शकराचार्य ने मोक्ष को परम मूल्य मानते हुए यही पर आचार सिद्धात की स्थापना भी किया है। व्यावहारिक जगत की सौख्य स्थिति और परम मूल्य की प्राप्ति के सदर्थ मे उनके दर्शन का आधार सबधी दृष्टिकोण विश्व समाज के लिए उपयोगी है। शकराचार्य ने आचार सिद्धात जो वेदात का ही अग है को एक ओर व्यावहारिक जीवन की सफलता का साधन सिद्ध किया है तो दूसरी ओर पारपरिक परम मूल्य यानी कि मोक्ष का हेतु भी माना है। इसलिए उनके आचार सिद्धात की स्पष्ट व्याख्या आवश्यक है।

शकराचार्य के वेदातिक आचार सिद्धात मे ज्ञान और कर्म तथा व्यवहार और परमार्थ का समन्वय दृष्टिगत होता है। शकराचार्य ने स्पेसर के न्यू जेरुसलम' की तरह काल्पनिक, काण्ट के आदर्श लोक की स्थापना न करके, साध्य के रूप मे एक ऐसी आध्यात्मिक सत्ता की कल्पना की है, जिसमे मानव चरम पूर्णता को प्राप्त कर लेता है। उन्होने व्यवहार और परमार्थ दोनो के साधक कर्म सिद्धात की स्थापना की है। शकराचार्य के अनुसार राग द्वेष रहित निष्काम कर्म का सदेश मानव समाज के लिए श्रेयष्कर है। मलिनचित्त आत्मबोध नही कर पाता है, किंतु काम्यरहित नित्य कर्म के अनुष्ठान से चित्त की शुद्धि होती है, जिससे बिना किसी बाधा के जीव आत्मस्वरूप का बोध करता है।²⁵ इसप्रकार आत्मज्ञान मे सहायक नित्यकर्म मोक्ष के साधक है।

शकराचार्य ने स्पष्टत कहा है कि कर्म द्वारा सस्कृत होने पर ही विशुद्धात्मा आत्मबोध मे समर्थ होती है।²⁶ सकाम कर्म का अनुष्ठान तथा अभ्यास मानव को पशुत्व की ओर ले जाता है, वही निष्काम कर्म मानव को देवत्व मे परिणत कर देता है। यह देव कर्म एक ओर आध्यात्मिक उपलब्धि मे सहायक है। दूसरी ओर, आदर्श समाज का प्रतिस्थापक भी है। निष्काम कर्म चित्त शुद्धि के माध्यम से जीव को मोक्ष के पथ पर ले जाता है। यह सत्य है कि शकराचार्य ने कर्म को मुक्ति मे बाधक माना है। अपने

25 गीता शाकर भाष्य

26 कर्मभि सस्कृताहि विशुद्धात्मान शक्नुवत्यात्मानमुपनिषत प्रकाशितमप्रतिबधेन वेदितु एव काम्य वर्जित नित्य कर्मजात सर्वमात्मज्ञानोत्पत्ति द्वारेण मोक्षसाधनत्व प्रतिपद्यते।

वृहदारण्यक भाष्य²⁷ तथा ब्रह्मसूत्र भाष्य²⁸ में उन्होंने कर्म को मुक्ति में बाधक बताया है, किंतु कर्म की निरर्थकता की बात नहीं कहा है। गीता भाष्य में शंकराचार्य ने स्पष्टतः कहा है कि मनुष्य का कर्म कभी व्यर्थ नहीं जाता है। जो जिस भावना से कर्म करता है ईश्वर उसको वैसा ही फल देते हैं।²⁹ उन्हें मीमांसकों के अनुसार सीधे कर्म से अथवा ज्ञानकर्मसमुच्चय से मुक्तिलाभ स्वीकार्य नहीं है।³⁰ लेकिन उन्होंने पूर्ववर्ती दार्शनिकों की भौति कर्म को भी मुक्ति का साधन कहा है। मुमुक्षु के अंतःकरण की शुद्धि के लिए कर्म व्यर्थ नहीं है। आत्मबोध के लिए तो चित्त की शुद्धि परमावश्यक है। सब जगह विद्यमान होने पर भी आत्मा सर्वत्र आभासित नहीं होती है। आत्मा सभी में है किंतु सबको आत्मसाक्षात्कार नहीं होता है। इसके लिए उसी तरह के निर्मल चित्त की आवश्यकता है, जिस तरह किसी वस्तु के प्रतिबिम्ब के लिए स्वच्छ दर्पण की।³¹ यद्यपि मोक्ष मुख्यतः ज्ञान से संभव है, किंतु कर्मादि भी उसकी प्राप्ति में सहायक होते हैं।

भारतीय दर्शन में कर्म तीन प्रकार के माने गये हैं। पहला संचित कर्म, जो पूर्वकाल के जमा कर्म हैं। दूसरा सचयीमान कर्म जो कर्म इस जीवन में जमा हो रहे हैं। तीसरा प्रारब्ध कर्म, पूर्वकाल के वे कर्म जिनका फल-भोग हो रहा है। संचित कर्म अर्थात् पहले के कर्म, सचयीमान कर्म भविष्य में उत्पन्न करने वाला कर्म है तथा प्रारब्ध कर्म का भोग अनिवार्य है। संचित और सचयीमान कर्मों का विनाश कर्मयोग, ध्यान, सत्संग, जप, अर्थ और परिपाक के अवलोकन से हो जाता है।³² निष्काम कर्म का अनुष्ठान पुण्य-पाप आदि

27 वृहदारण्यक उपनिषद् भाष्य 3 3 1

28 ब्रह्मसूत्र शांकर भाष्य 1 1 4

29 गीता शांकर भाष्य 4 11

30 ऐतरेय उपनिषद् भाष्य का उपोदघात

31 सदासर्वगतोऽप्यात्मा न सर्वत्रावभासेत ।
बुद्धावेवाव भासेत स्वच्छेषु प्रतिबिम्बवत् ॥

आत्मबोध 17

32 कर्मतो योगतो ध्यानात् सत्सगाज्जापतोऽर्थतः ।

परिपाकावलोकान् कर्मनिर्हरणं जगुः ॥

विज्ञानदीपिका 22

कर्मों के नाश का हेतु है। यही पुण्य पापादि भूत, स्थूल तथा सूक्ष्म के विलय के हेतु भी है।³³ यह कर्म मुमुक्षु के लिए आवश्यक है, क्योंकि काम वासना और वासना जीव बधन का कारण है। मोक्ष लाभ हेतु कर्म-निर्हरण अत्यंत आवश्यक है। इसप्रकार शंकराचार्य का परम मूल्य मोक्ष की आधारशिला आचारसिद्धात को स्थापित करता है। इसमें व्यवहार और परमार्थ दोनों का समन्वय है। यह दार्शनिक प्लेटो की शुभकामना और अरस्तू के नैतिक गुण के सिद्धात को भी स्थापित करता है।³⁴ स्पष्ट है कि शंकराचार्य की मोक्ष सबधी अवधारणा भारतीय दर्शन में महत्त्व का स्थान रखती है।

शंकराचार्य के कर्म सिद्धात में कार्य कारण नियम तथा ऊर्जा संरक्षण नियम की अनुकूलता मिलती है। कार्य-कारण सिद्धात का मानव व्यवहार के क्षेत्र में प्रयोग ही कर्म सिद्धात है। यह सिद्धात, जगत में कुछ भी बिना कारण के अचानक नहीं है, इस मान्यता पर टिका है। यदि कार्य कारण नियम को प्रकृति में व्यापक रूप से लागू करें तो नैतिक दृष्टि से उचित होगा। प्रोफे मैक्समूलर के अनुसार कोई भला या बुरा कर्म व्यर्थ न जाने का विश्वास भौतिक जगत में ऊर्जा संरक्षण के नियम पर टिका है।³⁵ यदि कोई शक्ति नाशवान नहीं है तो नैतिक शक्ति ही उसका अपवाद क्यों हो?³⁶ ऐसे में शंकराचार्य नैतिक शक्ति को उसीप्रकार अविनाशी मानते हैं, जैसे किसी अन्य शक्ति को। कृतविप्रनाश और अकृताभ्यागम (अर्थात् किये हुए का विनाश और न किये हुए की प्राप्ति) के सिद्धांतों से सहमत न होने के कारण शंकराचार्य कार्य-कारण नियम व ऊर्जा संरक्षण नियम के संरक्षक सिद्ध होते हैं।

33 विज्ञानदीपिका 30

34 Plato recommends for philosophers the pursuit of wisdom, which has for its final fruit the vision of the idea of the good, and for others true opinion, which is to one's station and its duties

Similarly Aristotle recommends for the ordinary man 'moral virtues', which are emphatically human affairs and for those who aim at immortality the exercise of reason which apprehends things noble and divine

राधाकृष्णन इंडियन फिलासफी भाग 2 पृष्ठ 615

35 प्रोफे मैक्समूलर श्री लेक्चर्स ऑन वेदांत फिलासफी पृष्ठ 165

36 फिलासाफिकल क्वार्टरली, अप्रैल 32 पृष्ठ 72 (प्रोफे एन वेकटरमन का लेख सनातन धर्म)

इन कर्म सिद्धांतों से नैतिक न्याय की मांग भी पूरी होती है। यह नैतिक बुद्धि ही स्पष्ट वाणी है। इस पर अविश्वास करने से सत् कर्म अच्छे व्यवहार की सोच समाप्त हो जायगी। उचित अनुचित कर्मों के अनुसार फल मिलने से नैतिकता का भाव बना रहता है। कर्मफलदाता के रूप में न्यायपूर्ण ईश्वर में विश्वास रहता है।

(v) आत्मन् एव ब्रह्म का सबध

तत्पदार्थ और त्वपदार्थ रोधन अर्थात् मोक्ष प्राप्ति के बाद एक ओर ब्रह्म तक तो दूसरी ओर आत्मा तक पहुँचते हैं। लेकिन ब्रह्म एव आत्मा को अलग-अलग दो मान लेने पर शंकराचार्य द्वैतवादी सिद्ध होंगे। जबकि वे पूर्णतया अद्वैतवादी हैं। उनके अनुसार, ब्रह्म और आत्मन् भिन्न सत्ता न होकर एक ही हैं। उन्होंने इस सिद्धांत को स्थापित करने के लिए युक्तियाँ भी प्रस्तुत की हैं जो इसप्रकार हैं

पहला तर्क यह है कि ब्रह्म जगत के मूल कारण अर्थात् अधिष्ठान के रूप में सिद्ध है, जो अचेतन न होकर चेतन है। चैतन्य का विस्तार न होने के कारण वह असीम सत्ता है। व्युत्पत्ति के अनुसार ब्रह्म वह है, जो वृहत्तम हो।³⁷ वृहत्तम सत्ता निरपेक्ष होती है अतः ब्रह्म निरपेक्ष है। आत्मा आंतरिक जगत का अधिष्ठान है जो एक व्यापक सत्ता है, क्योंकि जो व्यापक है वही आत्मा है।³⁸ व्यापक होने से आत्मा भी एक निरपेक्ष सत्ता है। परंतु तर्कशास्त्र में दो निरपेक्ष सत्ताएँ नहीं हो सकती हैं। निरपेक्ष सत्ता ब्रह्म या आत्मा में से कोई एक हो सकती है। अतः आत्मा और ब्रह्म दो न होकर एक हैं।

दूसरे तर्क के अनुसार, शंकराचार्य ने वस्तुनिष्ठ विज्ञानवादी दर्शन की स्थापना की जिसमें चैतन्य से स्वतंत्र किसी अन्य वस्तु की सत्ता स्वीकार्य नहीं होती है। यदि चैतन्य के बाहर किसी अन्य वस्तु का अस्तित्व मान भी लें, तो ज्ञेय न होने के कारण उसके विषय में

37 निरतिशय भूमाख्य वृहत्वाद् ब्रह्मोति विद्धि ।

केनोपनिषद् भाष्य, 15

38 आप्नोतेर्व्याप्तिकर्मण आत्मा ।

तैत्तिरीय उपनिषद् भाष्य पृष्ठ 43

कुछ भी नहीं कहा जा सकता है। यह निर्देशित करता है कि आत्मा के अतिरिक्त ससार में अन्य किसी वस्तु की सत्ता नहीं है। आत्मा और ब्रह्म एक ही हैं।³⁹

तीसरे तर्क के अनुसार ब्रह्म और आत्मा की एकता का प्रतिपादन श्रुति भी करती है। श्रुति कहती है - तत्त्वमसि अर्थात् वह तू ही है। इस महावाक्य द्वारा जीव (त्व) और ब्रह्म (तत्) की एकता का प्रतिपादन किया जाता है। देखा जाय तो जीव (उपहित चैतन्य) और ब्रह्म (अनुपहित चैतन्य) की एकता का प्रतिपादन करना ही वेदात का प्रमुख विषय है।⁴⁰

ब्रह्म और आत्मन् की एकता को व्यक्त करने वाले महावाक्य तत्त्वमसि की व्याख्या अभिधा शक्ति के आधार पर की जायगी तो उसका मूल आशय स्पष्ट नहीं होगा। शंकराचार्य ने भी इसका प्रयोग अभिधा अर्थ में नहीं किया है। वस्तुतः अभिधा, लक्षणा और व्यजना तीनों शब्द शक्तियाँ क्रमशः वाच्य लक्ष्य तथा व्यग्य अर्थ का बोध कराती हैं। व्यजना का प्रयोग काव्य में होता है। शास्त्रों में मुख्यतः अभिधा का प्रयोग ही होता है। परन्तु शास्त्रों के अर्थ को स्पष्ट करने के लिए कभी कभी लक्षणा का प्रयोग भी होता है। शब्द की अभिधा शक्ति से जिस वाच्यार्थ का ज्ञान होता है, उसे मुख्यार्थ कहते हैं। यही लोकप्रसिद्ध अर्थ होता है। लेकिन कभी कभी मुख्यार्थ का अन्वय ठीक न बैठने पर लक्षणा का सहारा लिया जाता है। तत्त्वमसि का अर्थ भी मुख्यार्थ से नहीं, लक्ष्यार्थ से ही सिद्ध होता है।

सुरेश्वराचार्य ने तत्त्वमसि महावाक्य की व्याख्या तीन सबधों के आधार पर की है, जो निम्नलिखित हैं

- 1 दोनों (तत् और त्व) पदों का समानाधिकरण्य भाव।
- 2 दोनों (तत् और त्व) पदों का विशेषणविशेष्य भाव।
- 3 प्रत्यगात्मा और दोनों (तत् और त्व) पदों के वाच्यार्थ में लक्ष्यलक्षण भाव।

39 नहि आत्मव्यतिरेकेण अन्यत किंचिदस्ति । यदि अस्ति न तद विदित स्यात् । न तु अन्यद् अस्ति, आत्मैव तु सर्वम् । तस्मात् सर्वम् आत्मनि विदिते विदित स्यात् ।

बृहदारण्यक उपनिषद् भाष्य, 2 4 5

40 विषयो जीव ब्रह्मैक्य शुद्ध चैतन्य प्रमेय तत्रैव वेदाताना तात्पर्यात् ।

वेदातसार 1

1 समानाधिकरण्य भाव सबध भिन्न प्रवृत्ति निमित्त वाले शब्दों की एक ही अर्थ में प्रवृत्ति समानाधिकरण्य भाव है। (भिन्न प्रवृत्तिनिमित्तयो शब्दयो एकस्मिन्नर्थे प्रवृत्ति समानाधिकरण्यम्)। जैसे- सोऽय देवदत्त । माना कि देवदत्त नाम के किसी व्यक्ति से पिछले वर्ष हम बनारस में मिले थे। वह आज हमें प्रयाग में घूमते दिख गया। उसे देखकर हमें याद आया कि यह वही देवदत्त है (सोऽय देवदत्त)। इसमें स का वाच्यार्थ तत्कालतद्देशविशिष्ट (भूतकाल और बनारस विशिष्ट) देवदत्त है। फिर अय का वाच्यार्थ एतत्कालतद्देशविशिष्ट (वर्तमान और प्रयाग विशिष्ट) देवदत्त है। यद्यपि स और अय पदों का प्रवृत्ति निमित्त अर्थ परस्पर भिन्न है किंतु दोनों पद समानाधिकरण्य सबध से एक ही देवदत्त का ज्ञान कराते हैं।

इसी प्रकार तत्त्वमसि महावाक्य में तत् का वाच्यार्थ परोक्षत्वसर्वज्ञत्वादिविशिष्ट चैतन्य है। फिर त्वम् का वाच्यार्थ अपरोक्षत्व अल्पज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। अतः तत् और त्वम् पदों के वाच्यार्थ परस्पर भिन्न अवश्य हैं किंतु समानाधिकरण्य सबध से एक ही अखण्ड चैतन्य तत्त्व का बोध कराते हैं। अर्थात् समानाधिकरण्य सबध द्वारा तत् और त्वम् पदों से 'चैतन्यस्वरूप ब्रह्म' का बोध होता है।

2 विशेषण-विशेष्य भाव सबध जो शब्द अपने विशेष्य को अन्य पदों से व्यावृत्त करता है वह 'विशेषण' है तथा जो पद व्यावृत्त होता है उसे 'विशेष्य' कहते हैं। उदाहरण के लिए- सोऽय देवदत्त । इसमें अय का वाच्यार्थ एतत्कालतद्देश-विशिष्ट देवदत्त तथा स पद का वाच्यार्थ तत्कालतद्देश-विशिष्ट देवदत्त से भिन्न नहीं है। इस अवबोध के साथ ही स के लिए तत् शब्द तथा 'अय' के लिए 'इद' शब्द विशेषण हो जाते हैं। इसके साथ ही 'इद' शब्द तत् शब्द का विशेष्य है। अतः विशेषण-विशेष्य सबध से 'सोऽय देवदत्त' (यह वही देवदत्त है) का अर्थ ज्ञात होता है। इसी तरह तत् (स) पदवाच्य तत्कालतद्देश विशिष्ट देवदत्त 'इद' (अय) पदवाच्य 'एतत्कालतद्देश-विशिष्ट देवदत्त' से भिन्न नहीं है। अर्थात् 'यह वह देवदत्त है' के ज्ञान के समय 'इद' तत् पद का विशेषण होता है तथा तत् 'इद' का विशेष्य होता है। परस्पर भेद-व्यावर्तक होने से 'स' और 'अय' दोनों पद परस्पर विशेषण और विशेष्य होकर यही देवदत्त है का बोध कराते हैं। अर्थात् विशेषण-विशेष्य भाव सबध से स और अय से एक ही देवदत्त का तात्पर्य

प्रगट होता है।

इसीप्रकार 'तत्त्वमसि' महावाक्य में त्व पदवाच्य अपरोक्षत्व अल्पक्षत्वादि विशिष्ट चैतन्य तद् पदवाच्य परोक्षत्वसर्वज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। ऐसे में तत्शब्द का अर्थ त्व पद के अर्थ का भेद निवारक होने के कारण विशेषण बनाता है और त्व पद विशेष्य होता है। इसीप्रकार तद् पदवाच्य परोक्षत्वसर्वज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य त्व पदवाच्य अपरोक्षत्व-अल्पज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य की अभिन्नता के ज्ञान से त्व विशेषण और तत् विशेष्य बनता है। अतः तत् एव त्व पदों से विशेषण-विशेष्य भाव सबध के आधार पर अखण्ड चैतन्य रूप एक ही तत्त्व का बोध होता है।

3 लक्ष्यलक्षण भाव सबध लक्षणावृत्ति या लक्ष्यलक्षण सबध के आधार पर भी तत्त्वमसि महावाक्य को व्याख्यायित किया जाता है। लक्षणावृत्ति के तीन भेद होते हैं

(अ) **जहल्लक्षणा**—वाच्यार्थ का पूर्णरूपेण परित्याग करके उससे सबद्ध अन्य अर्थ का ज्ञान कराने वाली प्रवृत्ति को जहल्लक्षणा कहते हैं। इसमें लक्षण-लक्षणा वृत्ति का समावेश होता है। उदाहरण के लिए 'गगाया घोष' (गगा में घर है)। इसमें गगा शब्द के वाच्यार्थ प्रवाह का पूर्णतया त्याग करके गगा तट-रूप अर्थात्तर का ज्ञान लक्षणा से होता है, किंतु तत्त्वमसि महावाक्य इसका उदाहरण नहीं है।

(ब) **अजहल्लक्षणा**—वाच्यार्थ का त्याग न करके उससे सबद्ध अर्थ का बोध कराने वाली वृत्ति को अजहल्लक्षणा कहते हैं। यह उपादानलक्षणा भी है। जैसे 'शोणो धावति' (लाल दौड़ता है)। इसमें शोणवर्ण जड़ होने के कारण दौड़ने की क्रिया के कर्ता रूप में वाच्यार्थ से नहीं जुड़ता है। अतः वाच्यार्थ में अन्वय की सिद्धि के लिए 'शोण' शब्द अपने वाच्यार्थ का परित्याग न करके उससे सबद्ध शोण अश्व का लक्षणा से ज्ञान कराता है। तत्त्वमसि महावाक्य का अर्थ इससे भी नहीं प्राप्त होता है।

(स) **जहदजहल्लक्षणा**—वाच्यार्थ के एक अंश का परित्याग करके उसके अवशिष्ट अंश का बोध कराने वाली वृत्ति को जहदजहल्लक्षणा कहते हैं। यह भागलक्षणा भी है, क्योंकि इसमें वाच्यार्थ के विरोधी अंश का त्याग करके अविरोधी अंश को ग्रहण करते हैं। उदाहरण के लिए 'सोऽयं देवदत्त' में 'स' पद का वाच्यार्थ 'तत्कालतद्देश' विशिष्ट देवदत्त

तथा अयं का वाच्यार्थ एतत्कालएतद्देश विशिष्ट देवदत्त है। इस महावाक्य में देवदत्ताश में कोई विरोध नहीं है। विरोध मात्र तत्कालतद्देशविशिष्टाश और एतत्काल-एतद्देशविशिष्टाश में है। इसप्रकार जहदजहल्लक्षणा वृत्ति से विरुद्धाश का त्याग करके अविरुद्धाश देवदत्त का बोध होता है।

इसतरह तत्त्वमसि महावाक्य में तत् का वाच्यार्थ परोक्षत्वसर्वज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य तथा त्व का वाच्यार्थ अपरोक्षत्व-अल्पज्ञत्वादि विशिष्ट चैतन्य है। दोनों पदों के चैतन्याश में कोई विरोध नहीं है। विरोध मात्र परोक्षत्व-अपरोक्षत्वादि अशो में है। अतः जहदजहल्लक्षणा वृत्ति से विरुद्धाशो (परोक्षत्व अपरोक्षत्वादि) का त्याग होकर अविरुद्धाश अखण्ड चैतन्य रूप ब्रह्म का ज्ञान होता है। आचार्य मधुसूदन सरस्वती ने तत्त्वमसि महावाक्य के सम्यक् बोध हेतु 'जहदजहल्लक्षणा वृत्ति' का समर्थन किया है।

सार रूप में कहा जा सकता है कि शंकराचार्य के अद्वैत दर्शन में परम मूल्य मोक्ष को स्वीकार किया गया है। यह व्यावहारिक जगत में नैतिकता की स्थापना करता है तथा आध्यात्मिक स्तर पर अद्वैत ब्रह्म को स्थापित करता है। मायावी जगत के ज्ञान के साथ ही परम मूल्य मोक्ष प्राप्त होता है। अतः अखण्ड ब्रह्म के ज्ञान का एकमात्र साधन मोक्ष है।

ब श्रीअरविद के अनुसार परम मूल्य

(1) दर्शनशास्त्र व्यवहार सिद्धांत (मूल्य मापदण्ड)

दर्शनशास्त्र मूलतः मनुष्य के जीवन एवं अनुभवों का सिद्धांत है। इसमें व्यावहारिक जीवन के अनुभव होते हैं। दर्शनशास्त्र व्यवहार का दर्शन है। सभी दर्शन मूल रूप से जीवन-दर्शन हैं। यह वैचारिक और व्यावहारिक दोनों हैं। दर्शन केवल बुद्धि के अमूर्तिकरण की शक्ति का व्यायाम नहीं है, अपितु सीमित मानवीय जीवन की वास्तविक दुनिया से भावनात्मक संबंध स्थापित करता है।⁴¹

41 विलियम जेम्स प्रैगमेटिज्म पृष्ठ 20

वस्तुतः दर्शनशास्त्र में व्यावहारिक शब्द को मुख्यतया दो भिन्न अर्थों में ग्रहण किया गया है। किसी विचार या आचरण को व्यावहारिक कहने का अर्थ है कि वह जीवन के सर्वोच्च लक्ष्य की पूर्ति में सहायक बनता है। दूसरे वह किसी निम्नतर लक्ष्य के साधन के रूप में उपयोगी सिद्ध होता है। यही से मानव व्यावहारिकता के क्षेत्र में मूल्य के भाव को पकड़ता है। वह जीवन के साध्य और साधन मूल्यों में भेद करता है तथा जो दर्शन जीवन के सर्वोच्च मूल्यों को लक्ष्य बनाता है वह निश्चय ही निम्नतर उपयोगिताओं की पूर्ति का लक्ष्य रखने वाले दर्शनो से भिन्न अर्थ में व्यावहारिक कहा जाता है।

रेखांकित करने लायक है कि जीवन के सर्वोच्च आदर्शों की प्राप्ति में निम्नतर साध्यों की महत्ता पर ध्यान नहीं दिया जाता किन्तु उच्चतम मूल्य को पाने के लिए मानव को भौतिक, जैविक तथा मानसिक मूल्यों की अवहेलना नहीं करनी चाहिए। उच्चतर आदर्श में जीवन के समस्त मूल्यों का समावेश रहता है। इस दृष्टिकोण से जीवन का कोई भी मूल्य त्याज्य नहीं है। वस्तुतः जीवन के समस्त मूल्यों में एक तारतम्य होता है। भौतिक, जैविक आदि मूल्य स्वयं-साध्य हैं अर्थात् इनसे भिन्न कोई अन्य साध्य मूल्य भी हो सकते हैं, जिनसे यह निम्नतर मूल्य व्युत्पन्न होते हैं। आरोहरण के क्रम में उच्चतम मूल्य ही जीवन के सर्वोच्च आदर्श होते हैं। भारतीय दर्शन में इसे परम पुरुषार्थ कहा गया है। मोक्ष ही परम पुरुषार्थ है।

(II) मानवीय अभीप्सा

मानवीय अभीप्सा के सदर्थ में भावात्मक पक्ष की अपेक्षा अभावात्मक पक्ष निश्चय ही अधिक महत्त्वपूर्ण है। किसी भी भौगोलिक परिवेश, समाज के किसी भी स्तर या किसी भी आदर्श का उपासक मानव अपनी वर्तमान स्थिति में असतोष की भावना से जीता है। उसके भीतर एक उच्चतर स्थिति की अभीप्सा भी बनी रहती है। उसमें एक अज्ञात पुकार विद्यमान रहती है। वर्तमान जीवन उसके लिए एक पिजर के समान होता है, जिसे तोड़ना उसकी प्रवृत्ति होती है।

भारतीय आत्म-द्रष्टा ऋषियों को जीवन के इस परम मूल्य की उपलब्धि अवश्य हुई, लेकिन उसे वे स्पष्ट भाषा में व्यक्त करने में असफल रहे। उनकी आध्यात्मिक

अनुभूतियों का शाब्दिक वर्णन गूँगे के इशारों के समान ही अब तक करते रहे हैं। कुछ कहने का प्रयास उन्होंने अवश्य किया किंतु असफल रहे। बौद्धिक भाषा से उनका वक्तव्य अधूरा ही रह गया। इस मानवीय अभीप्सा को कुछ हद तक निषेधात्मक रूप में व्यक्त करने में सफल रहे हैं। यह श्रीअरविंद के दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता है कि उन्होंने मानवीय अभीप्सा को भावात्मक रूप में चित्रित करने का प्रयास किया जो अभी तक मूक की भाषा के समान मानव हृदय में गुजारित रही। श्रीअरविंद ने इसी मृत्युलोक में अमृतत्व का आश्वासन दिलाया है। इसी पार्थिव जीवन में रक्त मांस युक्त शरीर में मृत्युजयी दिव्य जीवन की निश्चित सभावना का तर्क युक्तियों से सिद्ध किया है।

श्रीअरविंद के दर्शन में इस महान आशावादिता का मूल स्रोत मानवीय जीवन तथा उसकी सभावनाओं के सबंध में उनकी गहन अंतर्दृष्टि रही है। मानवीय अभीप्सा की अस्फुट ध्वनि से प्रेरित होकर वैज्ञानिक की तरह उन्होंने मानव जीवन के विश्लेषण से योग साधना की अनुभूतियों को परीक्षित किया। परीक्षण से यह निष्कर्ष निकाला कि मानव का वर्तमान जीवन विश्व विकास में बौद्धिक मानव, अंतिम मानव का स्वरूप नहीं हो सकता है। एक उज्ज्वल अनागत भविष्य उसके लिए प्रतीक्षारत है। उसे अभी अपने अंतिम स्वरूप को विकसित करना है।

वस्तुतः श्रीअरविंद मनुष्य को सामान्य मनुष्य के रूप में नहीं देखते हैं। मानव का वर्तमान स्वरूप समस्त सासारिक मापदण्डों के अनुरूप नहीं होता है। उनके अनुसार यह समग्र विश्व एक उच्चतर विकास की सभावनाओं को अपने अंदर समाहित रखता है। दिव्य स्वरूप में जगत के सर्वांगीण परिवर्तन की उनकी धारणा तथा निम्नतर प्रकृति के लिए जीव-जंतु, वनस्पति जगत के लिए उनकी सहानुभूति उनकी विश्व-जननी मानवता की अपेक्षा अधिक प्रमुख तथा शक्तिशाली है।

श्रीअरविंद के मन में मानव के उच्चतर भविष्य के प्रति दृढ़ प्रत्यय और पूर्ण आस्था थी क्योंकि प्रत्येक मानव में पूर्णता के लिए अभीप्सा और अपने वर्तमान जीवन से असंतोष की भावना रहती है। यह मानवीय अभीप्सा का भावात्मक चित्रण है। वर्तमान जीवन का असंतोष व्यक्त करता है कि आज का यह मानव, मानव का अंतिम रूप नहीं हो सकता। वस्तुतः पूर्णता के प्रति अभीप्सा मानव के दिव्य-स्वरूप की अंतिम प्रेरणा है। अज्ञान के

अधिकार मे, अनेक दु ख एव कष्ट को झेलते हुए मानव मे पूर्णता की चाह और प्रेरणा से आशा का संचार होता है। मानव अपनी वर्तमान स्थिति से कदापि खुश नहीं है वह और कुछ चाहता है, कुछ अधिक बनना चाहता है। उसकी कुछ चाह पूरी होती है, वह कुछ और आगे बढ़ता है कि फिर से असंतोष के घेरे मे आ जाता है। क्योंकि कुछ और अधिक चाहने लगता है। इसतरह ससार के अनगिनत दु खो को झेलते हुए भी उसकी भूख मिटती नहीं है, उसका संघर्ष चलता रहता है। वस्तुतः यही मनुष्य के अनागत दिव्य स्वरूप की कुंजी है।⁴² श्रीअरविंद मे इस मानवीय अभीप्सा के कारण मानव के पूर्णता प्राप्त करने का दृढ प्रयत्न उत्पन्न हुआ। वर्तमान मानवीय दु ख अस्थायी है जो विकास की प्रगति मे ससीमता से उत्पन्न होता है। मानव का विकास सत्, चित्, आनंद की पूर्णता की ओर ले जा रहा है। अपने महान ग्रंथ दिव्य जीवन के पहले ही वाक्य मे उन्होंने कहा है कि अपने प्रबुद्ध विचारों के उषा काल मे मनुष्य जिस विषय मे अभिनिविष्ट हुआ – वह ईश्वर के पूर्वाभास मे, पूर्णता की प्रेरणा मे विशुद्ध सत्य और विशुद्ध आनंद की खोज मे और प्रच्छन्न अमृतत्व के बोध मे व्यक्त होता है।

(iii) योग तथा तंत्र का प्रभाव

श्रीअरविंद के विचारों मे पातजलि योग और तंत्रों का प्रभाव स्पष्ट दिखायी देता है। उनका दर्शन मानवीय संभावनाओं पर जोर देने के साथ-साथ उसके व्यावहारिक पक्ष को भी महत्त्व देता है। उनका सर्वांगीण योग आत्मा और परमात्मा का, मानव व अतिमानव का प्रपञ्च व परमार्थ के योग का संपादन करता है। यहाँ ब्रिगेस्टर कहते हैं कि श्रीअरविंद अपने पाठकों मे जीवन तथा उसकी संभावनाओं की एक महत्तर एव समृद्धतर धारणा को, जीवन की प्रक्रियाओं की एक तर्कनिष्ठ उपलब्धि को, अपने मनोवैज्ञानिक विश्लेषण और सर्वांगीण योग मे सन्निहित अपूर्व संदेश के प्रति विश्वास को जाग्रत करने मे समर्थ हुए। उनका दर्शन अतर्व्याप्त को विश्वातीत से संभूति को सत्ता से और मानव जाति को दिव्यता से युक्त

करता है।⁴³ उनके सर्वांगीण योग का अर्थ परमेश्वर के प्रति पूर्ण आत्मसमर्पण के अभ्यास से दिव्य जीवन में उत्थान⁴⁴ के प्रयत्नों में निहित है।

श्रीअरविंद का मानना है कि विकास एक प्रगति है अग्रगति की दौड़ है। जब तक जड़ जगत में चेतना का उदय नहीं होता, तब तक साध्य या लक्ष्य नहीं मिलता। अधःकारण से जगत की व्याख्या असंभव है। विकास प्रक्रिया के साध्य अंतिम लक्ष्य तथा प्रेरक तत्त्व पर तर्कपूर्ण विचार प्रस्तुत करते हुए श्रीअरविंद कहते हैं कि ईश्वर स्वयं निम्नतर प्रकृति तथा जड़ में निवर्तित होते हैं। इसी कारण अब तक जड़ से मन और प्राण का विकास हुआ है। उसका अंतिम लक्ष्य उसी ईश्वर में पुनः समाहित होना है। ईश्वरीय शक्ति मानव के मन में प्रच्छन्न रहकर उसकी अपूर्ण स्थिति के लिए उसमें बेचैनी उत्पन्न करती है। यही पूर्णता की अभीप्सा के रूप में उत्पन्न होती है। श्रीअरविंद ने मानव-जीवन की उज्ज्वल सभावनाओं को प्रस्तुत किया है। उन्होंने हेगेल के समान सीमित दर्शन नहीं दिया, अपितु इन सभावनाओं का भावात्मक चित्रण करके योग-साधना के माध्यम से इनकी प्राप्ति का मार्ग बताया है।

श्रीअरविंद के प्रारंभिक राजनैतिक जीवन के निबन्धों में भी राष्ट्र और समाज के प्रति व्यावहारिक दृष्टिकोण मिलता है। भारत की पुनर्जागृति के संदर्भ में भी उनका दृष्टिकोण व्यावहारिक था। पुनर्जागरण को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि एक नवीन शक्ति-संपन्न देह में भारत की आत्मा का पुनर्जन्म, जन्मजात तथा प्राचीन अध्यात्म-सत्ता, प्रज्ञा पुराण का एक नया रूप जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में जो कुछ भी किया गया है, उसे कहीं अधिक पूर्ण और सर्वांगीण रूप प्रदान करने पर अवश्य बल दे।⁴⁵ आत्मिक शक्ति पर अद्वैत विश्वास के साथ श्रीअरविंद ने देशवासियों को सर्वव्यापी आध्यात्मिकता से जीवन के हर पहलू को रूपांतरित करने का आह्वान किया था। उन्होंने आत्मिक शक्ति के विषय में कहा है कि

43 ई एच ब्रवेस्टर द फिलॉसफी ऑफ श्रीअरविंद घोष रिव्यू ऑफ फिलॉसफी एण्ड रीलिजन अप्रैल 1941

44 अनिल वरण राय श्रीअरविंद एण्ड न्यू एज पृष्ठ 52

45 A rebirth of the soul of India into a new body of energy, a new form in its innate and ancient spirit, Prajna purani must insist much more fully and integrally that it has as yet done on its spiritual turn on the greater and greater action of the spiritual motive in every sphere of our living

श्रीअरविंद द रेनेसाँ इन इण्डिया पृष्ठ 68

भाग्य-विपर्यय की हर घड़ी में इसी शक्ति ने भारत की निश्चित रूप से रक्षा की है।⁴⁶ इसप्रकार श्रीअरविंद की सर्वात्म आध्यात्मिकता सन्यास नहीं है अपितु यह हमारे प्राचीन आध्यात्मिक आदर्श के आधार पर सर्वतोन्मुख परिवर्तन है।

(iv) मानव चक्र के तीन स्तर

श्रीअरविंद ने अपने साइकॉलॉजी ऑफ सोशल डेवलपमेंट ग्रंथ में जो बाद में ह्यूमन साइकल (मानव-चक्र) के नाम से प्रकाशित हुआ सर्वतोन्मुखी परिवर्तन का वर्णन किया है। आध्यात्मिक विकास के तीन स्तर होते हैं - अधोमानसिक, मानसिक और अतिमानसिक या आध्यात्मिक। अंतिम अर्थात् आध्यात्मिक स्तर का चरम विकास अधोमानसिक तथा मानसिक विकास की पूर्णता में कमी न रहने पर ही हो सकता है। श्रीअरविंद का मानना है कि अभी तक मानव जाति का आध्यात्मिक विकास स्थायी रूप से नहीं हो पाया है। स्थायी आध्यात्मिक उत्थान के लिए आंतरिक प्रकाश से जीवन के भौतिक जैविक और मानसिक स्तरों का पूरी तरह रूपांतरण होना आवश्यक है। मानव का परम मूल्य इसी में निहित है। वैदिक ऋषि के आत्म प्रत्यय के साथ श्रीअरविंद कहते हैं, 'यदि समाधान न हो, तो कोई समाधान नहीं है, यदि मार्ग यह न हो तो मानव जाति के लिए कोई मार्ग नहीं है।'⁴⁷

श्रीअरविंद ने इस परम मूल्य की प्राप्ति के लिए व्यावहारिक साधन-मार्ग पूर्णांग योग को अपनाया है। उनके अनुसार यही एकमात्र मार्ग संपूर्ण मानव जाति को अज्ञान अधकार तथा मृत्यु से ज्ञान प्रकाश तथा अमरता की ओर ले जाने में समर्थ है। इसका लक्ष्य मानव का मोक्ष न होकर दिव्य मनस् चेतना को मन, प्राण और भौतिकता के अज्ञान में उतारना है, जिससे दिव्य स्वरूप को इसी धरातल पर अभिव्यक्त कर सके। श्रीअरविंद के योग दर्शन

46 Spirituality was certainly that saved India always at every critical moment of her destiny

श्रीअरविंद द रेनेसाँ इन इण्डिया, पृष्ठ 6

47 If this is not the solution, then there is no solution If this is not the way, then there is no way for the humankind

श्रीअरविंद ह्यूमन साइकल पृष्ठ 274

का सबध मानव के विचार या बुद्धि से नहीं है, और न ही उससे उत्पन्न हुआ है। यह वास्तव में अभ्यास या साधना का विषय है। योग की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं आत्मत्याग तथा आत्मसमर्पण द्वारा अति मानसिक दिव्य सत्ता के अवतरण को नीचे तक लाने के लिए तथा उसके फलस्वरूप मन प्राण और शरीर के रूपांतरण के लिए अहकार एवं शरीर की सीमाओं के बाहर चेतना का यह एक प्रसारण है।⁴⁸

श्रीअरविंद ने पूर्णांग योग में सासारिक मानव के जीवन की अवहेलना भी नहीं की है। वास्तविक मुक्ति' शब्द के सदर्थ में उनका कहना है कि यह पार्थिव जीवन का बहिष्कार नहीं आध्यात्मिक आत्मविनाश से व्यक्ति का पलायन ही है, ठीक वैसे ही जैसे वास्तविक त्याग केवल परिवार और समाज का भौतिक परिहार नहीं है। यह तो ईश्वर के साथ आंतरिक तादात्म्य है।⁴⁹ इस ससार को स्वर्गिक सुख-शांति का, ज्योति का, पुण्य-धाम बना देना है परमेश्वर के दिव्य प्रकाश से इसे आलोकित करना है।

(v) परम मूल्य का स्वरूप

श्रीअरविंद ने पार्थिव जीवन के बहिष्कार की स्वीकृति नहीं दी है। इसी जीवन को दिव्य बनाना मानव का ध्येय तथा चरम मूल्य माना है। इसीलिए उन्होंने अपने मूल ग्रंथ को दिव्य जीवन नाम दिया है। निस्सदेह उनका दर्शन, उनके विचार, दुःख-ताप से हताश मानव जाति के अधरे जीवन में ज्योति का संचरण करने में सफल है। यह आगे भी आशा तथा सयम जगाता रहेगा। इस मृत्युलोक में अमृतत्व प्रदान करने में सहायता करेगा। वर्तमान मानव समाज में दिव्य समाज के आविर्भाव तथा भौतिक, जैविक और मानसिक

48 A widening of consciousness out of the limits of ego and the body to bring down the descent of the supramental Divine through self giving and surrender with a consequent transformation of mind, life and body

श्रीअरविंद रिडिल आफ द वर्ल्ड पृष्ठ 32

49 The true salvation is not the rejection of the terrestrial life or the individual's escape by a spiritual self annihilation, even as the true renunciation is not the mere physical abandonment of family and society, it is the inner identification with the Divine

श्रीअरविंद दि सिंथेसिस आफ योगा पृष्ठ 276

जीवन के समस्त स्तरों के चैत्यीकरण के सदर्थ में श्रीअरविंद का मानना है कि वर्तमान में मानव जाति विकास प्रक्रिया की सकटकालीन स्थिति से गुजर रही है और इसी में उसकी परमगति का चुनाव छिपा है।⁵⁰

दिव्य जीवन के स्वरूप के विषय में श्रीअरविंद का मानना है कि उसका वास्तविक रूप यद्यपि बहुत स्पष्ट नहीं हो पाया है किंतु वर्तमान की अपेक्षा वह निस्संदेह उच्चतर स्थिति का है। आज विश्व में विज्ञान की अभूतपूर्व प्रगति तथा भौतिक जीवन में आश्चर्यजनक उन्नति ने मानवीय बुद्धि को बहुत परिष्कृत किया है। यद्यपि यह मानवीय बुद्धि का एकांगी विकास है, जिसमें उसकी आध्यात्मिक शक्ति का हास हो रहा है। वर्तमान में मानवीय आत्मा अतृप्त है, बोझिल है। अनेक बुद्धिजीवियों को यह विश्वास हो रहा है कि यह सभ्यता थोड़े समय में समाप्त हो जायगी, क्योंकि बुद्धि-निर्मित वैज्ञानिक सभ्यता के बोझ को सभालने में सीमित बुद्धि अशक्त हो रही है। विशेष करके इसे सही दिशा में ले जाने और उपयोग में लाने के लिए नैतिक और आध्यात्मिक विकास का होना अति आवश्यक है। इस सकटकालीन परिस्थिति में श्रीअरविंद ने अपना अपूर्व संदेश मानव सभ्यता को दिया। उनका मानना है कि मानव की परिपूर्णता मानव है, परंतु वह परिपूर्ण मानव इस बौद्धिक मानव से भिन्न है। वह इतना भिन्न है कि आज के मानव की तुलना में वह अतिमानव प्रतीत होगा। उसी में मानव का परम मूल्य निहित है।⁵¹

यह रेखांकित करने वाला तथ्य है कि अतिमानसिक परिवर्तन नैतिक उन्नति से अलग है। अतिमानस स्वयं अति नैतिक है, क्योंकि नैतिकता विकास की किसी विशेष अवस्था में केवल उत्पन्न होती है। इस सीमाबद्ध अवस्था में मानव को नैतिकता की आवश्यकता होती है। लेकिन अतिमानसिक स्तर पर जिस समय वह सीमाओं को पार कर लेगा उस समय नैतिकता की आवश्यकता ही नहीं रह जायगी।

नैतिक दृष्टिकोण के बारे में श्रीअरविंद का कहना है कि, “(विश्व सृष्टि की) एक

50 At present mankind is undergoing an evolutionary crisis in which is concealed a choice of its destiny

श्रीअरविंद दि लाइफ डिवाइन पृष्ठ 125

51 अभयचंद्र भट्टाचार्या श्रीअरविंद दर्शन, पृष्ठ 214

सामान्यता से दूसरी सामान्यता तक पहुँचने के मार्ग में यह प्रयुक्त होता है जो अति महत्त्वपूर्ण होने पर भी अस्थायी है। विश्व समस्या के पूर्ण समाधान के लिए हम इसका प्रयोग नहीं कर सकते हैं।⁵² मानव अपनी सीमित एवं अविकसित दशा में नैतिक सिद्धांतों से प्रकृति के रहस्य को समझने का असफल प्रयास करता है क्योंकि पूर्णता प्राप्त मानव-जगत उन लोगों द्वारा सघटित नहीं हो सकता है, जो स्वयं ही अपूर्ण हैं।⁵³ इसलिए अतिमानसिक स्तर पर स्थित प्रज्ञान पुरुष अपूर्णता से अलग होने के कारण नैतिकता से भी परे है।

अतिमानस के अवतरण के साथ ही समग्र विश्व में आमूल और सर्वांगीण परिवर्तन की प्रक्रिया प्रारंभ होगी यह कल्पना श्रीअरविंद करते हैं। तब भौतिक, जैविक तथा मानसिक सभी स्थितियों का पूरी तरह आध्यात्मीकरण होगा। इस सर्वांगीण परिवर्तन के फलस्वरूप मानसिक मनुष्य प्रज्ञान पुरुषों के रूप में सामने आयेगा। यह मानव अज्ञान से पूर्णतया मुक्त होगा तथा ज्ञान के प्रकाश से दीप्त होगा।⁵⁴ श्रीअरविंद का मानना है कि वर्तमान मानसिक स्तर में तथा मानसिक विकल्पों की भाषा से अति मानसिक अवस्था या प्रज्ञान पुरुषों की अवस्था का वर्णन संभव नहीं है। इतना अवश्य है कि अधिमानस से अतिमानस में परिवर्तन के सूचक कुछ अर्थों का अनुमान किया जा सकता है। यह निश्चित है कि श्रीअरविंद ने अति मानसिक स्थिति का वर्णन अनुमान के आधार पर किया है, लेकिन जिस विस्तार और प्राजल भाषा में प्रज्ञान पुरुषों की प्रत्येक गतिविधि का वर्णन किया है, उससे स्पष्ट है कि यह उनके साक्षात् योगज दर्शन की शाब्दिक अभिव्यक्ति है।

श्रीअरविंद का मानना है कि अति मानसिक मनुष्यों का समाज बहुत थोड़े से ज्ञान प्राप्त व्यक्तियों का समाज नहीं है। अर्थात् प्रज्ञान पुरुषों के समाज को भूल से जीवनमुक्त ब्रह्मज्ञानियों का समाज नहीं मान लेना चाहिए। श्रीअरविंद ने अति मानसिक विकास में किसी

52 The ethical standpoint applies only to a temporary though all important passage from one Universality to another, we cannot apply it to the total solution of the problem of the Universe

श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 116

53 A perfected human world cannot be created by men or composed of men, who are themselves imperfect

वही पृष्ठ 215

54 अभयचंद्र भट्टाचार्य श्रीअरविंद दर्शन पृष्ठ 215

व्यक्ति का अकेले नहीं वरन् सामूहिक रूप से लक्ष्य तक पहुँचने का समर्थन किया है। मुक्तआत्मा अपने एकीभूत प्रत्यक्ष को समान तथा ऊर्ध्व दोनों स्तरों से प्रसारित करता है। विश्व के बहुत्व के साथ जब तक उसकी एकता नहीं हो जाती है, विश्वातीत एक के साथ भी इसका एकत्व तब तक अधूरा रहता है।⁵⁵ ध्यातव्य है कि अति मानसिक परिवर्तन समस्त जगत प्रक्रियाओं की वैश्विक क्रांति है।

श्रीअरविद मानते हैं कि दिव्य आत्माएँ अपने अनुरूप आत्माओं में स्वयं को ही उत्पन्न करती हैं। जिस तरह जीव (शरीर) अपने अनुरूप जीवों (शरीर) में उत्पन्न करता है। इसीकारण जैसे ही एक आत्मा मुक्त होती है वैसे ही वह दिव्य आत्म चेतना पार्थिव मानव जाति की अनुकूल अन्य आत्माओं के भीतर भी संचरित होता है। बल्कि कहा जाय कि वह एकदम से फूट पड़ती है और कौन जाने, शायद पार्थिव चेतना के परे भी ऐसा ही हो।⁵⁶ इसलिए अति मानसिक सत्ता में एव दिव्य जीवन में आरोहण करने पर ही मानव को परम मूल्य की प्राप्ति हो सकती है।

वस्तुतः अति मानसिक चेतना अवतरित होकर संपूर्ण विश्व को एक साथ परिवर्तित नहीं कर देगी। श्रीअरविद का तर्क है कि सबसे पहले उन्हीं व्यक्तियों में इसका अवतरण होता है जो इसे ग्रहण करने में समर्थ होते हैं। प्रज्ञान चेतना का सदर्थ उन सभी चेतनाओं से जुड़ा है जो अस्तित्व के सत्य पर आश्रित हैं न कि अज्ञान अथवा निर्ज्ञान में डूबे हुए हैं।⁵⁷ इस स्थिति में भी उन जीवधारियों का अस्तित्व रहेगा, जो मनस् की सीमा को

55 The liberated soul extends its perception of unity horizontally as well as vertically Its unity with the transcendent one is incomplete without its unity with Cosmic Many

श्रीअरविद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 49

56 The divine soul reproduces itself in similar liberated souls as the animal reproduces itself in similar bodies Therefore, whenever even a single soul is liberated, there is a tendency to an extension and even to an outburst of the same divine self consciousness in other individual souls of our terrestrial humanity and—who knows?—Perhaps even beyond the terrestrial consciousness

वही पृष्ठ 49 50

57 The description of gnosis applies to all consciousness that is based upon Truth of being and not upon the Ignorance or Nescience

वही भाग 2 पृष्ठ 152

अतिक्रमित करने को तैयार रहते हैं और अतिमानस के उच्च शिखर पर चढ़ने को तैयार नहीं होते। ऐसे में प्रज्ञान पुरुषों का कार्य शेष ससार को ऊपर उठाने का है। श्रीअरविद स्वीकारते हैं कि एक स्थायी अति मानसिक स्थिति में पहुँचने के लिए यद्यपि शताब्दियों तक प्रयास करना पड़ सकता है⁵⁸ लेकिन वह स्थिति आकर रहेगी। ससार की परमागति एक अवश्यभावी घटना है।

(vi) अतिमानस की प्राप्ति

श्रीअरविद ने अपने ग्रंथ 'मानव चक्र' में स्थायी अतिमानसिक प्रज्ञान चेतना में पहुँचने के लिए कुछ आवश्यक शर्तों का वर्णन किया गया है। वे शर्तें हैं

सबसे पहले तो दो शर्तों का एक समय में पूरा होना जरूरी है। व्यक्ति ऐसा होना चाहिए जो अध्यात्म की प्रतिमा में स्वयं को देख सके, विकसित कर सके और फिर से ढाल सके। साथ में अपनी भावनाओं और शक्तियों को सर्वसाधारण तक सक्रमित कर सके। दूसरी शर्त को भी पहली के साथ ही पूरा होना है। दूसरी शर्त के अनुसार, सामान्य व्यक्ति को उन सक्रमित भावनाओं एवं शक्तियों को ग्रहण करने में तथा क्रियाशील रूप से आत्मसात करने में समर्थ होना चाहिए। सामाजिक अक्षमता ही अतिमानसिक अवतरण में सबसे बड़ी बाधा सिद्ध होती है।

अतिमानसिक स्थायी अवतरण की तीसरी शर्त समग्र मानव जाति का निम्नतर विकास पूरा करना है। यद्यपि अतिमानसिक विकास का प्रारंभ कुछ अल्पसंख्यक प्रज्ञान चेतना प्राप्त व्यक्तियों से होता है, लेकिन इसके स्थायी रूप लेने के लिए समस्त मानव जाति को आध्यात्मिक चेतना के एक सुदृढ़ बुनियाद पर व्यापक रूप से ऊपर की ओर बढ़ते हुए विकास की पूर्णता को प्राप्त करना है। यदि इस आध्यात्मिक प्रगति ने सामूहिक मन को अपने साथ नहीं लिया तो इससे मानवीय अस्तित्व की सभी दिशाओं में भयानक क्रांति उत्पन्न होगी। यह एक सर्वांगीण विकास है जिसमें मनुष्य के भौतिक, जैविक और बौद्धिक में

58 It would take long centuries of efforts to come into some kind of permanent birth

से किसी एक पक्ष का भी विकास कम या अधूरा नहीं रह सकता है। शरीर, प्राण और मन तीनों का आध्यात्मीकरण होना जरूरी है। यदि समाज का व्यापक अश्व अधोमानसिक स्थिति में रहता है या फिर भी आध्यात्मिक विकास करता है तो उसे पहले की अवस्था में लौटना होगा और मानव-चक्र की एक बार फिर से उसे परिक्रमा करनी होगी।⁵⁹

चौथी शर्त के अनुसार अतिमानसिक विकास का ज्ञान के हर क्षेत्र में समान रूप से विस्तृत होना आवश्यक है। अतिमानस की विस्तृत परिधि में भौतिक एवं मानसिक विज्ञान नीतिशास्त्र अर्थशास्त्र सौंदर्यशास्त्र तथा राजनीतिशास्त्र आते हैं। आध्यात्मिक समाज में इन समस्त शास्त्रों का मूल लक्ष्य और झुकाव आत्मविकास तथा आत्मान्वेषण की ओर मोड़ना है। व्यष्टि और समष्टि में दिव्यात्मा को प्राप्त करना तथा मन, प्राण और शरीर में उसे व्यक्त करना इसके साथ ही समस्त मानवों के आंतरिक जीवन और बाह्य क्रियाओं में उसकी महत्तम व्यापकतम उच्चतम तथा गहनतम सभावनाओं को उपलब्ध करना ही एकमात्र लक्ष्य होगा।⁶⁰

इस सबके साथ एक आवश्यक शर्त यह भी है कि अतिमानसिक स्तर पर मानवीय मन ईश्वर, मुक्ति एवं एकता रूपी तीन तत्त्वों से संचालित हो। ईश्वर परमात्मा होने के साथ ही समस्त जीवों में आत्मा के रूप में विद्यमान रहता है। वस्तुतः व्यक्तिगत आत्मा उस परमात्मा का स्फुलिंग है। इसीलिए उनका स्वतंत्र होना आवश्यक है। सामुदायिक आत्माओं में भी आंतरिक स्वतंत्रता का होना आवश्यक है। लेकिन स्वतंत्रता का अर्थ अलग-अलग व्यक्तिगत क्रियाओं या भिन्न भिन्न जातियों की विरोधी क्रियाओं से समाज का विघटन होना नहीं है। इसीलिए तीसरे तत्त्व को एकता माना गया है। वस्तुतः समस्त आत्माएँ स्वरूप की दृष्टि से एक होने से उनके कार्यों में भिन्नता नहीं होती है। आध्यात्मिक जीवन चेतना और विभेदीकृत एकता का एक पुष्प है।

इन शर्तों के अलावा व्यक्तिगत मनुष्यत्व को आध्यात्मिक प्रारूपों के सौंचों में गत्यात्मक रूप में पुनः ढल जाना चाहिए। आध्यात्मिकता स्वभावतः यात्रिक न होकर

59 अभयचंद्र भट्टाचार्या श्रीअरविंद दर्शन पृष्ठ 217

60 वही पृष्ठ 218

आत्मनिष्ठ है। प्रतीक प्रारूप प्रथाएँ या प्रत्यय पर्याप्त नहीं हैं। आध्यात्मिक सत्य ही सदैव विद्यमान रहता है। श्रीअरविद जोर देते हुए कहते हैं कि यहाँ इस पृथ्वी पर मनुष्य को बनना है। यही पर सशरीर और इसी जीवन में बनना है। यदि मानव स्वयं सत्य का मूर्त विग्रह नहीं बनता तो उसका प्रभाव मानव जाति पर कदापि नहीं पड़ेगा। श्रीअरविद के अनुसार, मरणोपरांत मुक्ति वास्तविक नया जन्म नहीं है, जिसके लिए मनुष्य जाति अपने तमसाच्छन्न कष्टकर मार्ग से गुजरता हुआ, परम उत्थान के रूप में प्रतीक्षमान है।⁶¹

इसप्रकार श्रीअरविद अतिमानसिक चेतना को स्थायी रूप से प्राप्त करने हेतु इन शर्तों का उल्लेख करते हैं। उन्होंने स्वीकारा है कि मानव की परमागति का मार्ग अत्यंत कठिन है किंतु यही मानव जीवन की चरम सार्थकता है। वे कहते हैं कि इस निष्कर्ष पर पहुँचने के पीछे कोई ऐसी तार्किक आवश्यकता नहीं है कि यह परिवर्तन शुरू ही नहीं हो सकता हों इसे ला पाना तत्काल संभव नहीं है।⁶²

(vii) नॉस्टिक बीइंग का स्वरूप

मानव की अंतिम नियति या परमागति के वर्णन में अतिमानसिक स्तर पर मनुष्य के स्वरूप का वर्णन भी आवश्यक है। दिव्य जीवन के द्वितीय भाग के द्वितीय खण्ड में काव्यमय भाषा में श्रीअरविद ने अतिमानसिक मानव या प्रज्ञान पुरुष का वर्णन किया है। वस्तुतः नॉस्टिक बीइंग (Gnostic Being) या प्रज्ञान पुरुष रहस्यवेत्ता मनुष्य का एक रूप है। ईसाई धर्मशास्त्र में रहस्यानुभूति को ग्नोसिस (Gnosis) कहा गया है। प्राचीन ईसाई समाज में उन व्यक्तियों को नॉस्टिक कहते थे जो परम तत्त्व ज्ञान और रहस्यानुभूति को जानने का दावा करते थे। अति मानसिक स्तर पर मानव को 'नॉस्टिक रेस (Gnostic Race) या अतिमानसिक मनुष्य को 'नॉस्टिक बीइंग' कहते थे। श्रीअरविद द्वारा इसे नॉस्टिक

61 Not some post mortem salvation is the real new birth for which humanity waits as the crowning movement of its long obscure and painful course

श्रीअरविद द ह्यूमन साइकल पृष्ठ 329

62 After all there is no logical necessity for the conclusion that the change cannot begin at all because its perfection is not immediately possible

वही, पृष्ठ 274

बीड़ग कहने का एकमात्र उद्देश्य ऐसे शब्द का प्रयोग करना है जो पाश्चात्य अध्येताओं के लिए सहज रूप से बोधगम्य हो और सभी के लिए भाव व्यजक भी हो। इस सदर्भ में मुक्तात्मा शब्द का प्रयोग कम हुआ है क्योंकि मुक्ति शब्द का प्रयोग जीवन्मुक्ति और विदेह मुक्ति दोनों के लिए होता है, किंतु अतिमानसिक मानव इन दोनों में से कुछ नहीं है। यह जीवन्मुक्त के समान प्रारब्ध कर्मों के कारण देह-धारण नहीं करते हैं। ईसाईयो में नॉस्टिक ससार में रहने वाले पूर्ण तत्त्व ज्ञानी हैं। यद्यपि वे अतिमानसिक मानव की तरह शरीर, प्राण और मन के पूर्ण आध्यात्मीकरण से पार्थिव वर्तमान जीवन में अमृतत्त्व को नहीं प्राप्त करते हैं। फिर भी नॉस्टिक शब्द को जीवन्मुक्त शब्द से अधिक भावव्यजक समझना होगा क्योंकि नॉस्टिक विदेह सारूप्य-मुक्ति के लिए प्रतीक्षारत नहीं होता और प्रारब्ध कर्म के क्षय के लिए जीवित नहीं रहता है।⁶³

वस्तुतः नॉस्टिक बीड़ग के लिए प्रज्ञान पुरुष शब्द अधिक प्रचलित है। इसीलिए यहाँ पर बहुप्रचलित शब्द को ही लिया गया है। यह स्पष्ट है कि श्रीअरविंद के नॉस्टिक बीड़ग से तत्त्वज्ञान की उस अवस्था का सकेत मिलता है, जिसे स्वामी श्रीरामकृष्ण 'विज्ञानी' की अवस्था कहते हैं।⁶⁴ विज्ञानी ज्ञान अज्ञान से परे होता है। नेति-नेति के विचार से ज्ञानी ब्रह्म के अक्षर अचल तथा निष्क्रिय रूप को ही सत्य समझता है और इस क्षर जगत को मिथ्या कहता है। लेकिन इस सबके ऊपर भी एक अवस्था है, जहाँ यह क्षर तथा परिवर्तनशील जगत मिथ्या नहीं होता। यही परमसत्ता जगत के रोम रोम में व्याप्त है।

जिसप्रकार श्रीरामकृष्ण कहते हैं कि किसी ने दूध सुना है तो किसी ने दूध देखा भी है और कोई ऐसा भी होता है जिसने दूध पिया है और पीकर दृष्ट-पुष्ट हुआ है।⁶⁵ अर्थात् विज्ञानी परोक्ष एव अपरोक्ष ज्ञानी की तरह परम तत्त्व का श्रवण या दर्शन मात्र नहीं करता है अपितु स्वयं को उसी तत्त्व का मूर्त-विग्रह बना लेता है। श्रीअरविंद का भी यही मानना है कि आध्यात्मिक सत्य अनंत काल से अस्तित्व में है, लेकिन मानव जाति के लिए इससे कोई फर्क नहीं पड़ता है। यदि हर मानव सत्य का मूर्त-विग्रह नहीं बनता, तो

63 अभयचंद्र भट्टाचार्या श्रीअरविंद दर्शन, पृष्ठ 219 220

64 वही पृष्ठ 220

65 श्री म श्रीरामकृष्ण वचनमृत भाग 2 पृष्ठ 88 89

अतिमानसिक स्तर पर मानव सत्य-स्वरूप बन जाता है।⁶⁶ विज्ञानी के रूप में श्रीरामकृष्ण के जो आध्यात्मिक अनुभव लिपिबद्ध हैं वह श्रीअरविंद के नॉस्टिक बीइंग से मिलते हैं। अतः नॉस्टिक बीइंग और विज्ञानी समान हैं।

अतिमानस के अवतरण होते ही सारे विश्व में सर्वांगीण परिवर्तन होता है। फलस्वरूप वर्तमान मनुष्य प्रज्ञान पुरुष में बदल जाता है। परंतु अतिमानस के अवतरण के साथ समस्त परिवर्तन एक साथ नहीं होते। पहले कुछ मनुष्य उस अवस्था को प्राप्त करते हैं, धीरे-धीरे अतिमानस का प्रकाश सारे विश्व को आच्छादित कर लेता है। श्रीअरविंद का यह भी मानना है कि अतिमानसिक स्थिति प्राप्त कर लेने से विकास की प्रक्रिया समाप्त नहीं हो जाती है। विकास क्रम आगे आनंद, चित् शक्ति तथा शुद्ध सत् के सोपानों तक बढ़ता रहेगा। नॉस्टिक बीइंग अर्थात् प्रज्ञान पुरुष के स्वरूप की स्पष्ट व्याख्या श्रीअरविंद ने की है, जो इस प्रकार है

जब तक अज्ञान अथवा निश्चेतना से विकास का क्रम अतिमानस तक नहीं पहुँचता, तब तक आत्मा की ऊपरी चेतना और अवगूढ़ चेतना के मध्य भेद रहता है। मानव की ऊपरी चेतना अर्थात् अन्नमय प्राणमय या मनोमय पुरुष का विकास धीरे-धीरे विकसनशील चैत्य पुरुष के प्रभाव में होता है, लेकिन अवगूढ़ चेतना अर्थात् चैत्य पुरुष स्वयं नीचे से विकास करते हुए ऊपर के प्रकाश (अतिमानस की प्रज्ञान चेतना) से विशेषतः विकसित होता है, किंतु अतिमानस के प्रकटीकरण के साथ इस नियम में परिवर्तन हो जाता है। ऐसा इसलिए कि अब नीचे की निश्चेतना के विकास की संभावना समाप्त हो जाती है। निश्चेतना अतिचेतना में रूपांतरित हो जाती है। इसी अति चेतना से प्रज्ञान पुरुष का जन्म होता है।

अतिमानस के प्रकटीकरण से मात्र मनोमय पुरुष का ही चैत्यीकरण नहीं होता, अपितु विकास के निम्नतर स्तर भी इससे प्रभावित होते हैं। अतिमानस के प्रकाश एवं शक्ति, भौतिक एवं जैविक स्तरों तक जाकर उन्हें और क्रियाशील बनाते हैं तथा उनके प्रच्छन्न सत्य को जगाते हैं।

वस्तुतः अतिमानसिक अवस्था में प्रज्ञान पुरुष का ज्ञान अंतरानुभूति से संचालित होता है। इस अवस्था में सभी के प्रति तथा एक-दूसरे के प्रति समझ सहानुभूति और प्रेम में

वृद्धि होती है। वर्तमान समय में प्रकाश और अधिकार की लड़ाई के बजाय प्रज्ञान पुरुष कम से अधिक प्रकाश की तरफ गमन करता रहेगा।

श्रीअरविद ने माना है कि एक प्रज्ञान पुरुष दूसरे से भिन्न होता है। 'अतिमानसिक या प्रज्ञान पुरुषों की जाति किसी एक ही प्रारूप के अनुसार निर्मित या किसी एक निश्चित सॉचे में ढाली गयी जाति नहीं होगी।⁶⁷ अतिमानस अवस्थाओं में विभेद का कारण अतिमानस का स्वयं विविधताओं में एकता संपादनकारी तत्त्व होना है। इसी कारण प्रज्ञान चेतना अनंत विभेदताओं में दृष्टिगत होता है। यद्यपि मूल चेतना एक ही रहती है।

श्रीअरविद की सोच में अतिमानसिक मानव आध्यात्मिक मानव की प्रतिपूर्ति है। इसकी सत्ता पूर्णतः सर्वात्मक आध्यात्मिक शक्ति से संचालित होगी। सभी आत्माएँ एक-दूसरे को अपने समान ही मानती हैं। अतिमानसिक मानव ही व्यक्ति है, क्योंकि सच्चा व्यक्ति कोई अलग सत्ता नहीं है, उसकी वैयक्तिकता वैश्विक होती है। वह विश्व को वैयक्तिक रूप देता है। वह विश्व में एव विश्व का होगा, किंतु अपनी चेतना में इनसे परे भी होगा। वह विश्व में स्वतंत्र होगा तथा स्वतंत्र होकर व्यक्ति के रूप में भी रहेगा।

अतिमानस का एकमात्र लक्ष्य स्वयं की आत्मा की ओर निर्देशित करना है। उसके लिए विश्व आत्मा में, आत्मा के लिए आत्मा की प्राप्ति है। धार्मिक नैतिक राजनैतिक सामाजिक, आर्थिक सुखवादी अथवा मानसिक जैविक, भौतिक समस्त ज्ञान कर्म एव विचार जीवन के लक्ष्य कदापि नहीं हैं। प्रज्ञान पुरुष के लक्ष्य एव कर्म आत्मा से ही उत्पन्न होते हैं और आत्मा से ही नियंत्रित भी होते हैं। प्रज्ञान पुरुष एक ओर सार्वभौम चेतना और दूसरी ओर सर्वगत तथा वैयक्तिक आत्माओं में पूर्ण सामंजस्य बनाकर कार्य करता है। उसका स्वयं का सकल्प समुदाय के सकल्प से कभी भिन्न नहीं हो सकता है। इसीलिए उसके व्यक्तिगत और सामुदायिक कर्म में सदैव सगति रहती है। वह अहंकार मुक्त होने के कारण सभी से सामंजस्य स्थापित किये रहता है।

प्रज्ञान पुरुष के सत्तावान होने से ही सत्ता के उद्देश्य की पूर्ति हो जाती है। सत्ता की

67 A supramental or a gnostic race pattern

चेतना ही चेतना का उद्देश्य है एव उसका आनन्द आनन्द का उद्देश्य है। उसमें किसी वस्तु को प्राप्त करने की इच्छा और आवश्यकता नहीं होती। उसके लिए सभी ज्ञान आत्म-ज्ञान होगा सभी शक्ति आत्म-शक्ति होगी तथा सभी आनन्द आत्म-आनन्द होंगे।

मानव की आत्मिक क्रिया का माध्यम शरीर है। वस्तुतः शरीर की स्वयं की क्रियाएँ होने से आत्मा का उस पर कोई अधिकार नहीं है। लेकिन अतिमानसिक अवस्था में मानव भौतिक शरीर को ग्रहण करेगा। उसके लिए सुख दुःख का कोई महत्त्व नहीं है। ऐसे में प्रज्ञान चेतना का सार्वभौम आनन्द भौतिक जैविक तथा मानसिक समस्त स्तरों पर दृष्टिगत होगा। वह सबकुछ को आनन्द का ही प्रकाश समझेगा।

(viii) प्रज्ञान पुरुष तथा जीवन्मुक्त के स्वरूप में अंतर

श्रीअरविद के अतिमानसिक मानव या नॉस्टिक बीइंग के स्वरूप का विश्लेषण किया जाय तो भारतीय दर्शन में प्रचलित जीवन्मुक्त की अवधारणा से उसकी भिन्नता प्रतीत होती है। वस्तुतः यह दोनों अवधारणाएँ पूर्णतया भिन्न हैं। शंकराचार्य द्वारा स्थापित जीवन्मुक्त और श्रीअरविद द्वारा स्थापित प्रज्ञान पुरुष की अवधारणा को ही देखें तो इनमें पर्याप्त अंतर है। अंतर के कुछ बिंदु इस प्रकार हैं

पहला अंतर तो यह है कि प्रज्ञान पुरुष जीवन्मुक्त की तरह प्रारब्ध कर्म के कारण विश्व में निर्विकार होकर नहीं रहता है। वह मानसिक तथा शारीरिक नियमों से संचालित नहीं होता है। वह केवल आध्यात्मिक नियमों से ही संचालित होता है। इसी कारण जीवन्मुक्त के समान दोनों नियमों से आसानी से निकल जाता है। वस्तुतः प्रज्ञान पुरुष का शरीर, इंद्रियाँ अथवा मन पूर्ण आध्यात्मिक नियंत्रण से नयी दिशाओं में नये विकास की ओर संचालित होता है, जबकि ऐसी कोई सभावना जीवन्मुक्त के साथ नहीं होती है।

शंकराचार्य का जीवन्मुक्ति का सिद्धांत भारतीय दर्शन के मुक्ति के सिद्धांत पर आधारित है, जबकि श्रीअरविद ने सर्वमुक्ति के सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। शंकराचार्य के अनुसार व्यक्तिगत मुक्तिकामी साधकों के प्रयत्नों से कोई-कोई ही जीवन्मुक्त की अवस्था तक पहुँच पाता है। संपूर्ण विश्व में अज्ञान के व्याप्त होने पर भी एक या कुछ जीवन्मुक्त स्वयं में ब्रह्मज्ञान को सीमित रखते हैं। श्रीअरविद का सिद्धांत सर्वमुक्ति पर आधारित है।

अतः व्यक्तिगत साधना के परिणामस्वरूप भी प्रज्ञान पुरुष नहीं हो सकता है। प्रज्ञान पुरुषों की एक पहचान होती है जो प्रत्येक सर्वगति चैतन्य को स्वयं में तथा स्वयं को चैतन्यमय जगत में देखते हैं।

शंकराचार्य ने जीवन्मुक्ति को विदेह-मुक्ति से पूर्व की अवस्था स्वीकार किया है। प्रारब्ध क्षय हेतु जीवन्मुक्त देह-धारण किये रहता है। देहावसान के बाद ब्रह्मलीन होकर सारूप्य मुक्ति प्राप्त करता है। इसलिए शंकराचार्य ने जीवन्मुक्ति को मानव के चरम उत्कर्ष और परिपूर्णता की स्थिति माना है। इसके आगे विकास की कोई संभावना नहीं है। लेकिन श्रीअरविद का मानना है कि अतिमानसिक स्तर को प्राप्त करने के बाद भी विकास की प्रक्रिया रुकती नहीं है। प्रज्ञान पुरुषों की जाति तारतम्य के साथ आगे बढ़ती रहेगी, मानो किसी उज्ज्वल सोपान के कदमों पर चढ़ती रहेगी। अतिमानस के अवतरण होने तक विकास की प्रक्रिया अज्ञान से ज्ञान की ओर बढ़ती रहेगी, किंतु जब अतिमानस के शुद्ध ज्ञान को मानव प्राप्त कर लेगा तब विकास आत्म-चरितार्थ ज्ञान में फिर भी चलता रहेगा। अतः वह जीवन्मुक्त विकास का अंतिम छोर नहीं होकर आत्मचरितार्थ ज्ञान हेतु ब्रह्मानंद का रसास्वादन तथा उपभोग अनेक प्रकार से करता है।

अतिमानस की स्थिति में पहले कुछ प्रज्ञान पुरुषों की उत्पत्ति संसार में होती है उसके बाद उनकी दिव्य चेतना दूसरों में स्वतः संचरित होती जाती है। भारतीय आध्यात्म चिंतन में साधु-संग या सत्संग की महिमा का सर्वत्र वर्णन मिलता है। आत्मद्रष्टा महापुरुषों के संपर्क से आध्यात्मिकता की स्फूर्ति पैदा होती है किंतु इसकी संभावना बहुत कुछ पात्रता पर भी निर्भर करती है। श्रीअरविद ने माना है कि स्थायी अतिमानसिक परिवर्तन हेतु प्रज्ञान पुरुषों से संचारित दिव्य चेतना को स्वयं में धारण करने वाले पात्रों की आवश्यकता है। श्रीअरविद के समर्थकों का मानना है कि साधक जब शंकराचार्य के जीवन्मुक्ति की अवस्था को प्राप्त कर लेता है तब उसके साथ नहीं तो ऐसी कल्पना की जा सकती है और नहीं ऐसा कोई उल्लेख कहीं प्राप्त होता है।⁶⁸

जीवन्मुक्त कर्म शरीर के कारण जीवित रहता है, उसकी समाप्ति के साथ ही विदेह-मुक्ति हो जाती है। विदेह मुक्ति के साथ उसकी स्वयं की वैयक्तिकता भी समाप्त हो

जाती है। वह ब्रह्म से एकाकार हो जाता है। यहाँ श्रीअरविंद प्रज्ञान पुरुष की वैयक्तिकता जीवन्मुक्त की तरह अस्थायी नहीं मानते हैं। वह अति चेतन अवस्था में स्थायी रूप से सशरीर अमरत्व को प्राप्त करके जीवित रहता है। प्रज्ञान पुरुष की वैयक्तिकता मानव जैसी सीमित नहीं होती है। उसमें अहकार का लेश मात्र भी नहीं होता है। इसीलिए वह समस्त विश्व के साथ एक होकर भी स्वयं को विद्यमान रखता है। वह शरीर, प्राण मन आदि के साथ स्थायी रूप से एक बना रहता है।

शकराचार्य और श्रीअरविंद के परम मूल्य की तुलना

शकराचार्य के दर्शन में जीव का परम मूल्य मोक्ष है। आत्मा स्वभावतः शरीर इंद्रियादि से स्वतंत्र है किंतु अज्ञानवश वह स्वयं को इन्हीं से बंधा हुआ समझती है। वह मायायुक्त समाज में अनेक प्रकार के सुख दुःखादि झेलती है। इस अज्ञानता के नाश के लिए ज्ञान का प्रकाश होना चाहिए। आत्मा का ब्रह्म से एकाकार भाव के साथ ही परममूल्य मोक्ष की प्राप्ति होती है।

जबकि श्रीअरविंद का मत है कि पारमार्थिक सत् एकमात्र अद्वितीय सत्ता है, जिसके अनेकता की प्रतीति अज्ञानता है। सीमाबद्ध लौकिक तर्कों को सत् मानना एवं उनके द्वारा जीवात्मा और परमेश्वर को अलग-अलग पारमार्थिक मानना, निराकार एवं साकार में शाश्वत भेद मानना अज्ञानता के द्योतक है। श्रीअरविंद के अनुसार मानव का एक विशिष्ट और प्रमुख स्थान है। मानव आत्म-ज्ञान के माध्यम से पारमार्थिक सत् के निकट होने तथा उससे अपनी अभिन्नता का अनुभव करता है। इस सत् के साक्षात्कार में व्यक्ति अपने स्व को विलीन न करके और सुदृढ़ करता है। पारमार्थिक सत् की अभिव्यक्ति के रूप में स्वयं को समर्थ पाता है।

शकराचार्य का मोक्ष विशुद्ध ज्ञान स्वरूप है। वे जीवन्मुक्ति, अर्थात् यह सिद्धांत कि मोक्ष शरीर रहते भी प्राप्त हो सकता है और उसका शरीर की उपस्थिति के साथ कोई विरोध नहीं है, कट्टर समर्थक हैं। शकराचार्य के अनुसार, मोक्ष स्वयं का ब्रह्म से अभेद ज्ञान है। आवश्यक नहीं कि ऐसा ज्ञान शरीर त्याग करने के पश्चात् ही प्राप्त हो। उनके अनुसार, व्यावहारिक जीवन का भ्रम केवल ज्ञान से दूर होता है, न कर्म से, न ज्ञान और

कर्म के समुच्चय से और न भक्ति से। इसीप्रकार ब्रह्म-जगत का भ्रम भी केवल ज्ञान से ही दूर हो सकता है। इस भ्रम का दूर होना ही मोक्ष ही प्राप्ति है। शंकराचार्य का निश्चित मत है कि मोक्ष का प्रत्यक्ष साधन केवल यह अनुभूति (ज्ञान) है कि तात्त्विक रूप से ब्रह्म ही सत्य है मैं ब्रह्म से अभिन्न हूँ और नामरूपात्मक यह जगत मिथ्या है क्योंकि वह ब्रह्म पर आरोपण है। मोक्ष केवल इस सत्य की अनुभूति है कि यह जगत ब्रह्म है और जीव का ब्रह्म से अभेद है।⁶⁹

अतः मे यह कहा जा सकता है कि शंकराचार्य का परम मूल्य मोक्ष श्रीअरविंद के ऐक्य दर्शन में व्यक्त विचारों से भिन्न नहीं है। विश्लेषण में यह तथ्य सामने आता है कि वस्तुतः ऐक्य दृष्टि से उन तत्त्वों की श्रीअरविंद ने नयी व्याख्या प्रस्तुत की है। कोई निराकरण उन्होंने नहीं दिया है। शंकराचार्य और श्रीअरविंद के परम मूल्य का अध्ययन तथा विवेचन करने पर स्पष्ट होता है कि दोनों ने वस्तुतः एक ही परम मूल्य 'मोक्ष' को स्वीकार किया है, साथ ही पारमार्थिक सत् की प्राप्ति में मानव की सद्गति माना है। किंतु इस परम मूल्य की प्राप्ति के मार्ग एवं साधन में भिन्नता होने के साथ ही दोनों की व्याख्या में भी अंतर है। शंकराचार्य का दर्शन तार्किकता, वैज्ञानिकता तथा आस्तिकता का पूर्ण सामंजस्य रखता है, किंतु श्रीअरविंद के दर्शन में मात्र वैज्ञानिकता का नवीन प्रभाव ही दृष्टिगत होता है।

□□□

उपसंहार

उपसंहार

शकराचार्य तथा श्रीअरविद के मतों की विवेचना और महत्ता का आकलन करने के बाद यह आवश्यक हो जाता है कि इन मतों की परस्पर समानता और विभिन्नता का भी अध्ययन किया जाय। दोनों में से जिसके विचार अधिक तर्कसंगत, प्रासंगिक और मूल्यवान हो, उसी चिंतनधारा की श्रेष्ठता स्थापित हो सकती है। इस परिप्रेक्ष्य में देखा जाय तो शकराचार्य का समस्त दर्शन श्रुत्यानुगत सिद्ध होता है। तर्कशिरोमणि शकराचार्य ने सधन तर्कों के सहारे श्रुतियों की व्यावहारिक परंपरा, उच्चता और प्रासंगिकता की स्थापना की है। श्रुतियों के विपरीत अनुगमन करना उन्हें स्वीकार न था।

शकराचार्य और श्रीअरविद के दार्शनिक सिद्धांतों और उनके मतों की तुलना करते समय उनमें परस्पर विरोध दृष्टिगत होता है। शकराचार्य ने व्यावहारिक जगत के नानारूपों को अस्वीकार किया है लेकिन श्रीअरविद ने प्रस्तुत जगत को मान्यता देते हुए इसे सत् कहा है। शकराचार्य के लिए नानारूपों वाला यह जगत 'माया' या भ्रममात्र है। ब्रह्म ही एकमात्र सत् है। ब्रह्म का ज्ञान न होने पर जगत सत् लगता है। लेकिन अज्ञान का आवरण नष्ट होते ही ब्रह्म की प्रतीति होती है। शकराचार्य के मत की सम्यक् समीक्षा की जाय तो ज्ञात होगा कि उनके लिए जगत आकाश-कुसुम तथा बध्या-पुत्र के समान असत् नहीं है। यहाँ असत्, ब्रह्म के अतिरिक्त किसी अन्य सत्ता के न होने के अर्थ में है। शकराचार्य ने सत्ता के आधार पर सत् के तीन रूप बताया है – प्रातिभासिक, व्यावहारिक और पारमार्थिक। व्यावहारिक अज्ञान से आच्छादित होने के कारण ही मानव को नानारूपात्मक जगत का अस्तित्व दिखता है। जगत वस्तुतः ब्रह्म ही है। ब्रह्म पारमार्थिक सत् है। यह अनिर्वचनीय जगत न सादि है और न सात है। यह ब्रह्म में अवस्थित ब्रह्म का ही रूप है।

इसी के साथ यदि श्रीअरविद के मत की समीक्षा करे तो ज्ञात होगा कि उन्होंने भी ब्रह्म को ही एकमात्र पारमार्थिक सत् माना है। ब्रह्म की अभिव्यक्ति जगत है। श्रीअरविद की दृष्टि में व्यावहारिक जगत असत् अथवा माया नहीं है। इस जगत के व्यवहार, इसकी संरचना इसके अंतर्गत सृजन होने वाला साहित्य और संस्कृति निरर्थक नहीं है। यह सब तो पारमार्थिक सत् को जानने के आधार है। श्रीअरविद की धारणा है कि वस्तुतः ब्रह्म का ज्ञान होने पर यह जगत और भी परिपुष्ट तथा सत् प्रतीत होता है।

शंकराचार्य जब यह कहते हैं कि ब्रह्म एकमात्र सत्य है, तब उनका आशय भी शायद यही है कि जितना भी दृष्टिगत जगत है, ब्रह्म ही है। ब्रह्म ज्ञान होने पर मनुष्य की यह मेरा और यह पराया है भेद-दृष्टि का तिरोभाव हो जाता है। ऐसे ब्रह्मवेत्ता को संपूर्ण जगत में एकमात्र ब्रह्म के ही दर्शन होते हैं। इनका व्यवहार और आचरण जगत के व्यवहार से भिन्न हो जाता है। वह देखकर भी नहीं देखता है, सुनकर भी नहीं सुनता है, खाकर भी नहीं खाता है। इसप्रकार जहाँ श्रीअरविद आगमनात्मक पद्धति का सहारा लेते हैं वहाँ शंकराचार्य ने निगमनात्मक पद्धति का अनुगमन किया है। लेकिन वर्ण्य-विषय के सदर्थ में श्रीअरविद ने उन्हीं तथ्यों को वर्णित किया है, जिन्हें शंकराचार्य ने मायावाद में अभिहित किया है।

यदि शंकराचार्य की समकालीन परिस्थितियों को ध्यान में रखा जाय तो उनके दर्शन को व्याख्यायित करना अधिक आसान होगा। वह युग बौद्ध दर्शन के विकृत स्वरूप, मठों के पतन, ज्ञान तथा योग के स्थान पर भोग के महत्त्व से परिव्याप्त था। मिथ्या पाखण्ड और धूर्तता ही पाण्डित्य का साधन बन गया था। साधना की अनेक पद्धतियाँ प्रचलित हो गयी थी, जिनमें विकृतियाँ थी। ऐसी परिस्थिति में शंकराचार्य ने भोग विलास को परे रखकर योग साधना, वेदोपनिषद् आदि का संदेश देकर, समाजसुधारक तथा पथप्रदर्शक का कार्य किया। उन्होंने सामान्य जन को बताया कि व्यावहारिक जगत असत् है तथा सच्चिदानंद रूप जगत ही सत् है। स्वयं में जगत का कोई अस्तित्व नहीं है। सर्वत्र ब्रह्म ही व्याप्त है। उन्होंने कहा कि ब्रह्मवेत्ता तत्त्वमसि तथा 'अहं ब्रह्माऽस्मि' का अनुभूतिकर्ता है।

इसप्रकार शंकराचार्य ने अज्ञान के जगत की अवहेलना करके ब्रह्मवेत्ता के जगत की

स्थापना की है। लेकिन श्रीअरविद और उनके अनुयायियों ने शकराचार्य के मायावाद की आलोचना करके पूर्वग्रह का परिचय दिया है। उन्होंने अपने मत की स्थापना में शकराचार्य के विचारों की उचित व्याख्या नहीं की है। वस्तुतः शकराचार्य के दर्शन महासागर में जिस भाव से चाहे गोता लगाकर मोती निकाल सकते हैं। यह भी रेखांकित करने लायक है कि इसमें अपरिपक्व बुद्धि भाव से गोता लगाने पर कुछ हाथ नहीं लगता है। सच्चिदानन्द भाव प्राप्त करने के लिए तो ब्रह्मवेत्ता की आवश्यकता है, ऐसे ज्ञानी पुरुष की आवश्यकता है जो जगत और ब्रह्म के वास्तविक अर्थ को समझ सके, उसके तत्त्व को आत्मसात कर सके।

शकराचार्य का मायावाद पूरी तरह तर्कसंगत दार्शनिक परंपरा से अनुस्यूत है, जिसकी विवेचना होनी चाहिए पूर्वग्रही आलोचना नहीं। ज्ञान की उच्च तपोभूमि में पार्थिव शरीर को भस्मीभूत-सा करके सत् का साक्षात्कार करने वाले मनीषियों ने वेदोपनिषद् के महामंत्र 'अहं ब्रह्माऽस्मि' को प्रस्तुत किया। शकराचार्य ने वेदोपनिषदों को ही दर्शन का आधार माना है। वेदोपनिषद् सदैव ज्ञानराशि आध्यात्मिकता के शुभ संदेश और सत्य, शिव, सुंदर की अनुभूति के अमूल्य भंडार रहे हैं। यही से शकराचार्य ने मायावाद की स्थापना की है।

शकराचार्य और श्रीअरविद के ब्रह्म संबंधी विचारों का तुलनात्मक अध्ययन करने पर समानता दिखायी देती है। शकराचार्य ने ब्रह्म को अव्यक्त, अचित्य एवं विकार रहित बताया है।¹ श्रीअरविद ने भी लगभग शकराचार्य के मत का ही अनुगमन करते हुए पारमार्थिक सत् को अद्वैत कहा है और यह स्थापित किया है कि पारमार्थिक सत् के अलावा अन्य कोई ऐसी वस्तु नहीं है जो सर्वव्यापी सत्ता का अतिक्रमण कर सके।²

शकराचार्य ने जगत को भ्रम या माया सासारिक रूप से ग्राह्य जगत के अर्थ में कहा है। यह जगत ब्रह्म से पृथक् रूप में ग्रहण किया गया है। 'द लाइफ डिवाइन' में

1 श्रीमद्भागवद्गीता शांकर भाष्य, 2-25

2 There is nothing that is not the omnipresent Reality

श्रीअरविंद ने ब्रह्म और जगत के सबंध को स्पष्ट करते हुए, जगत को भौतिक रूप में सीमित होने के कारण, ब्रह्म से विपरीत और असत् कहा है। जगत ब्रह्म की अभिव्यक्ति के अर्थ में ही सत् है। इसप्रकार श्रीअरविंद ने भी ब्रह्म को पारमार्थिक अर्थ में स्वीकारा है।³ उन्होंने भी शकराचार्य के समान ही ब्रह्म को एकमात्र सत् माना है। अतः वाह्य सभी स्थानों में ईश्वर है। समस्त परिणामों में पारमार्थिक सत् है। वही शक्ति है। समस्त भौतिक पदार्थों में स्वयं वही अवस्थित है।⁴

श्रीअरविंद ने ब्रह्म को उसी रूप में स्वीकार किया, जिस रूप में शकराचार्य ने किया है। इन दोनों दार्शनिकों में दूसरी समानता यह है कि श्रीअरविंद ने जगत की ब्रह्म से भिन्न सत्ता को असत् कहा है तो शकराचार्य ने भी जगत को मिथ्या सिद्ध किया है। मतांतर केवल इतना है कि श्रीअरविंद द्वारा जगत को सत् एवं शकराचार्य द्वारा भ्रम कहा गया है। यहाँ वस्तुस्थिति कुछ भिन्न हो जाती है। वस्तुतः श्रीअरविंद ने शकराचार्य के मत की सही व्याख्या न करके कुछ दूसरा अर्थ ग्रहण किया है। श्रीअरविंद का ऐक्य ज्ञान शकराचार्य की तरह पारमार्थिक सत् की सत्ता को ही सर्वत्र अवलोकित करता है। श्रीअरविंद अतिमानस की स्थिति में जगत के मिथ्याभाव के स्थान पर स्वयं की सत्ता को देखते हैं। यही व्याख्या शकराचार्य ने भी की है। उनका जगत को मिथ्या कहने का तात्पर्य इतना ही है कि जगत असत् है। मात्र ब्रह्म ही सत् है। वही सारी विभिन्नता का आधार है। श्रीमद्भागवद्गीता के भाष्य में शकराचार्य ने स्पष्टतः कहा है कि जगत के समस्त ऐश्वर्य युक्त पदार्थ ईश्वर के अंश हैं। शकराचार्य ने संपूर्ण जगत को ईश्वर के एक पद से धारण किया हुआ, उसी का एक अवयव माना है।⁵

3 Even if the Universe is only a phenomenal reality, still it is a manifestation or phenomenon of Brahman, for since all is Brahman

श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 417

4 It is one existence, one force, one delight of being which concentrates itself at various points, says of each 'This is I'

वही पृष्ठ 105

5 इदं कृत्स्नं जगद एकांशेन एकावयवेन एक पादेन सर्वभूतस्वरूपेण इति एतत् स्थितं अहम् इति ।

श्रीमद्भागवद्गीता शांकर भाष्य, 10 42

स्पष्ट है कि शकराचार्य ने व्यावहारिक जगत को भ्रम या माया कहा है, जिसमे ब्रह्म एक पृथक इकाई है। जीव तथा जगत ब्रह्म मे सम्मिलित होने पर भ्रम नहीं है। जिस प्रकार घटाकाश की महाकाश से पृथक सत्ता नहीं है घट की सत्ता रहने तक ही घटाकाश है घट के टूटने के साथ ही वह महाकाश हो जाता है। जीव जगत की भी पृथक सत्ता अज्ञान की स्थिति तक ही रहती है। ब्रह्म के पूर्ण ज्ञान के साथ ही जीव जगत उसी मे समाहित हो जाते हैं।⁶ उनकी पृथक सत्ता नहीं रहती तथा पूर्व सीमाबद्ध जगत भ्रम या माया आभासित होता है।

श्रीअरविंद ने जगत को पारमार्थिक सत् की अभिव्यक्ति होने के कारण सत् माना है, लेकिन यदि जगत को ब्रह्म से भिन्न कर दिया जाय तो उनके लिए जगत को सत् मानना असंभव हो जायगा। वस्तुतः ब्रह्म ही जगत का स्रोत है। श्रीअरविंद की विचारधारा मे भी जगत का अस्तित्व ब्रह्म से अभिव्यक्त होने और उसी मे समाहित होने से है।⁷ यह रोचक तथ्य है कि श्रीअरविंद के दर्शन की गभीरता से विवेचना करने पर निष्कर्ष के रूप मे प्रायः उन्ही विचारों की पुनरावृत्ति मिलती है, जिनकी स्थापना शकराचार्य ने पहले ही कर दी है। शकराचार्य के अनुसार भी ब्रह्म कामना एवं आसक्ति से रहित अपने बल पर पृथ्वी मे प्रविष्ट होकर जगत को धारण करता है।⁸

शकराचार्य ने जगत को ब्रह्म का अंश माना है। इसके साथ ही जगत को ब्रह्म के क्षर रूप मे अभिहित किया है। पृथ्वी अंतरिक्ष और स्वर्ग समस्त लोको मे ब्रह्म उपस्थित

6 यथा वा घटादयुपाधिपरिच्छिन्नो घटादयाकाश आकाशाश सन घटादिनिमित्तपाये आकाश प्राप्यन निवर्तते इति एवम अत उपपन्नम् ।

श्रीमद्भागवदगीता शांकर भाष्य, 15-7

7 The Universal then is real by virtue of the Absolute of which it is a self manifestation
श्रीअरविंद द लाइफ डिवाइन पृष्ठ 587

8 यद् बल कामरागविवर्जित ईश्वर जगद्विधारणाय पृथिव्या प्रवृष्ट येन गुर्वी पृथ्वी न अध पतति न विदीर्यते च।

श्रीमद्भागवदगीता शांकर भाष्य 15 13

होकर अपनी स्वरूपसत्ता से उन्हें धारण करता है। वही इनका शासन कर्ता है।⁹ इसप्रकार शकराचार्य ने जगत को ब्रह्म से उद्भूत मानकर उसकी विस्तृत व्याख्या की है। यहाँ जगत को भ्रम या माया, मानव को इसमें लिप्त न होने के तात्पर्य से कहा गया है। जगत को असत् तथा ब्रह्म को सत् मानने का एकमात्र कारण परम तत्त्व को परम पद अर्थात् सर्वोच्च पद देना है।¹⁰ डॉ. इद्रसेन के अनुसार शकराचार्य ने ब्रह्म की एकमात्र सत्ता स्वीकारा है किंतु इसका अर्थ यह नहीं है कि जगत आकाशकुसुम की तरह असत् है। उन्होंने स्वयं विज्ञानवाद की आलोचना की है। उनका मानना है कि किसी बड़े वस्त्र तथा स्तंभ को देखते हुए भी उसके अस्तित्व को न मानना भोजन करते हुए भी उसके स्वाद को न स्वीकारने के समान है।¹¹

शकराचार्य के समर्थन में प्रोफे. मलकानी और प. कोकिलेश्वर शास्त्री ने जगत को ब्रह्म से अभिन्न स्वीकारा है। श्री शास्त्री के अनुसार, ब्रह्म नानारूपात्मक जगत में अभिव्यक्त होता है तथा उसी के भीतर विद्यमान रहता है। ब्रह्म जगत का पूर्ण कारण है।¹² यहाँ स्वाभाविक जिज्ञासा होती है कि जब जगत ब्रह्म से उद्भूत है तथा ब्रह्म उसमें व्याप्त है तो जगत को असत् या मिथ्या कहने का तात्पर्य क्या है? इसका उत्तर देते हुए प. कोकिलेश्वर शास्त्री ने कहा है कि शकराचार्य ने जगत को एक विशेष अर्थ में असत् कहा है। यदि जगत को ब्रह्म से उद्भूत होने का अर्थ ले, तो कारण रूप ब्रह्म कार्यरूप जगत में परिवर्तित होगा।

9 योलोक्रत्रय भूर्भुवः स्वराज्यं स्वीयया चैतन्यं बलं शक्त्या आविश्यं प्रविश्य विभर्ति ।

श्रीमद्भागवदगीता शांकर भाष्य 15 17

10 विशिष्टं जन्म प्रसूतेन ब्राह्मणेन यत् कर्तव्यं तत् सर्वं भगवत्तत्वे विदिते कृतं भवेदित्यर्थः ।

वही 15 20

11 The illusory is not consciously imagined, but consciously perceived. It is a case of conception confused with perception. What we really conceive, we believe that we perceive or intuit we really intuit Brahman also and yet through error we believe that we intuit the world.

Philosophical Quarterly 1944, Page 241

12 पूर्व सिद्धोऽपि हि सन् आत्मा विशेषेण विकारात्मना परिणामयाभास आत्मानम् ।

प्रोफे. के. शास्त्री अद्वैतिक फिलॉसफी पृष्ठ 5

कारण रूप, कार्य रूप जगत मे नाना अवयवो मे परिणत होता है, लेकिन इस रूप मे जगत को स्वीकार करना शकराचार्य के लिए अमान्य था। इसीलिए उन्होने जगत को भ्रम या माया कहा है।¹³

विचारधारा और विरोध के टकराव के निराकरण हेतु यह टिप्पणी आवश्यक है कि शकराचार्य ने जगत मिथ्या (मायावाद) के सिद्धांत के अंतर्गत ब्रह्म को ही एकमात्र सत् वही माना है जहाँ पर जगत को ब्रह्म से अलग स्वीकार किया गया है। उनके मायावाद का चर्चित विषय वही विचारधारा और लौकिक व्यवहार है, जिसमे जगत को ब्रह्म से भिन्न सत् इकाई के रूप मे स्थापित किया गया है। इसी दृष्टिकोण से जगत को भ्रम अथवा माया कहा गया है। उन्होने ब्रह्म के अश के रूप मे जगत को कभी भ्रम नहीं घोषित किया है।

संक्षेप मे कहा जाय तो शकराचार्य का मायावाद एक तर्कसंगत और युक्तिपूर्ण विचारधारा है। इसलिए इनके मायावाद का श्रीअरविंद द्वारा किया गया खण्डन बहुत सगत नहीं जान पड़ता है। वस्तुतः शकराचार्य के मायावाद की श्रीअरविंद ने ठीक से व्याख्या नहीं की। अपने सिद्धांत को श्रेष्ठतर मानते हुए उन्होने पूर्व सिद्धांतों का खण्डन किया है। ध्यान दिया जाय तो श्रीअरविंद ने भी लगभग उन्ही विचारों एवं मतों को दूसरे तरीके से, शब्दों के हेर फेर से, स्थापित किया है जिसे शकराचार्य स्वीकार करते हैं। स्पष्ट है कि श्रीअरविंद द्वारा शकराचार्य के मायावाद का खण्डन तार्किक धरातल पर खण्डन न होकर उनका मण्डन ही है।

भारतीय वेदांत दर्शन के सदर्थ मे शांकर-वेदांत को ही महत्ता दी जाती है। शकराचार्य की दार्शनिक मूल्यवत्ता और महत्ता का वास्तविक कारण उनका मायावाद का सिद्धांत है। उन्होने मायावाद की स्थापना के लिए किसी विशेष ग्रंथ की रचना नहीं की,

13 The falsity only comes in if you regard the nature of the underlying cause actually lost in these effects emerging from it if the nature is resolved into and these absolutely identified with the changes as if it has become something other itself - as if the underlying Brahman is actually consorted into the aggregate of the empirical changes, and these become अनेकात्मक - Shanker has everywhere in his Bhasya, called the world unreal or false in the sense alone

प्रोफे के शास्त्री अद्वैतिक फिलॉसफी पृष्ठ 171

बल्कि प्रस्थानत्रयी (उपनिषद्, गीता, ब्रह्मसूत्र) पर भाष्य के सदर्थ में ही माया सबधी विचारों को रखा है।

शकराचार्य से पहले मायावाद का सिद्धांत अस्तित्व में था या नहीं यह विवाद का विषय है। इतना तो निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि उनसे पहले वैदिक पौराणिक तार्किक और दार्शनिक साहित्य में मायावाद की पृष्ठभूमि रही है। यद्यपि उसमें मायावाद के सैद्धांतिक रूप का अभाव है। प्रस्तुत शोध प्रबंध के प्रथम अध्याय में 'माया' के इतिहास का विवेचन करते समय रेखांकित किया गया है कि वैदिक काल से लेकर शकराचार्य के समय तक अनेक प्रसंगों में माया का उल्लेख मिलता है। यद्यपि शकर से पहले माया शब्द का अर्थ भिन्न था। वह शकराचार्य की माया के अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है। इस सदर्थ में प्रभुदत्त शास्त्री का यह कथन कि शाकर-मायावाद मूलतः ऋग्वेद संहिता से प्राप्त है, बहुत सगत नहीं जान पड़ता है। इसी तरह थीबो का कथन कि शाकर-मायावाद उपनिषद्‌वर्ती मायावाद का विकास मात्र है भी उचित नहीं है। डॉ. राधाकृष्णन ने पौराणिक माया अथवा प्रकृति को ईश्वर की प्रियसगिनी के रूप में सृष्टि रचना का प्रमुख कारण माना है।¹⁴ लेकिन शाकर-मायावाद में प्रकृति अथवा माया ईश्वर से भिन्न न होकर उसकी शक्ति है।¹⁵ इसके साथ ही शकराचार्य की मिथ्याभूता सनातनी माया तार्किकों की चित् स्वरूपिणी मायाशक्ति से भिन्न है।¹⁶

बौद्ध दर्शन में भी माया का एक स्वरूप मिलता है। बौद्ध साहित्य में 'माया' प्रवचना के अर्थ में प्रयुक्त है। बुद्धघोष ने माया का प्रयोग ऐंद्रजालिक शक्ति के अर्थ में किया है।¹⁷ किंतु बौद्ध दर्शन में माया की जो अवधारणा है, उसमें शकराचार्य की माया की शक्ति और

14 Maya or Prakṛti becomes in the Puranas the loving consort of Isvara and the principal instrument in the act of creation

डॉ. राधाकृष्णन इंडियन फिलॉसफी भाग 2 पृष्ठ 573

15 ईश्वरस्यमायाशक्तिः प्रकृतिः ।

ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य 2 1 14

16 Woodruffe Garland of letters, Page 137-138

17 Dasgupta Indian Philosophy, Vol I, Page 470

व्यावहारिक पक्ष का अभाव है। 'योगवासिष्ठ' ग्रंथ में भी माया का वर्णन अनेक स्थलों पर हुआ है। लेकिन योगवासिष्ठ की मुख्य स्थापना कल्पनावाद है,¹⁸ जबकि शंकराचार्य का सिद्धांत मायावाद का है। योगवासिष्ठ में जिस जगत् को काल्पनिक माना गया है, वह शंकराचार्य में मायाजनित होने के कारण व्यावहारिक सत्ता के अनुरूप है। इसीलिए सत् है। शंकराचार्य के परमगुरु गौडपादाचार्य कृत 'माण्डूक्य कारिका' में 215 कारिकाओं में 'माया' शब्द की व्याख्या है। यह सही है कि शंकराचार्य को गौडपादाचार्य की कारिकाओं में वर्णित माया से मायावाद की स्थापना का आधार मिला किंतु उनका स्वप्न और जाग्रत अवस्थाओं का साधर्म्य शंकराचार्य को मान्य नहीं था। उन्होंने स्वप्न और जाग्रत अवस्थाओं में वैधर्म्य स्थापित कर साधर्म्य का खण्डन किया है।¹⁹

शंकराचार्य को अपने पूर्ववर्ती दार्शनिकों के विचारों और ग्रंथों से मायावाद की स्थापना का सबल आधार तो मिला, लेकिन सिद्धांततः उनसे शंकराचार्य का मायावाद भिन्न है। मायावाद की संक्षिप्त रूपरेखा देते हुए उसे और भी स्पष्ट करने का प्रयास यहाँ किया जा रहा है।

शंकर वेदांत मुख्यतः केवलद्वैतवाद का सिद्धांत है। इसके अनुसार पारमार्थिक रूप से ब्रह्म की सत्यता प्रमाणित है। ब्रह्म के अतिरिक्त संपूर्ण जगत् मिथ्या है। प्रत्यक्ष दिखने वाले व्यावहारिक जगत् को असत् अथवा मिथ्या कहना अस्वाभाविक लगता है। यह दार्शनिक दुर्बलता का प्रतीक है। इसी दुर्बलता से बचने तथा जगत् की व्यावहारिकता को बचाने हेतु शंकराचार्य ने मायावाद के सिद्धांत की स्थापना की। उन्होंने माया को परमात्मा की शक्ति मानकर 'अव्यक्तनाम्नी परमेश शक्ति'²⁰ कहा है।

इस माया-शक्ति के मुख्यतः दो रूप हैं - आवरण शक्ति और विक्षेपण शक्ति। यह दोनों शक्तियाँ ही अविद्या और माया के व्यावहारिक भेद की सूचक हैं। आवरण शक्तिरूपा अविद्या जीव पर ऐसा आवरण डालती है कि अज्ञानवश वह आत्मबोध में असमर्थ हो जाता

18 डॉ. आत्रेय 'योगवासिष्ठ और उसके सिद्धांत' पृष्ठ 193-197

19 ब्रह्मसूत्र शंकरभाष्य 2.2.29

20 विवेक चूड़ामणि पृष्ठ 108

है। विक्षेप शक्ति द्वैत जगत की सृष्टि करती है। इसप्रकार शाकर-दर्शन में जगत माया है किंतु यह 'माया' शशशृंग की तरह असत् न होकर व्यावहारिक दृष्टि से सत् है। इसीलिए मायिक जगत की व्यावहारिक सत्ता अद्वैत वेदात की आधारशिला है।

शकराचार्य ने मिथ्याभूता सनातनी माया का परमेश्वर के साथ सबध व्याख्यायित करने हेतु ब्रह्मसूत्र भाष्य में ऐंद्रजालिक उपमान से मायावाद को समझाने की चेष्टा की है। जिसप्रकार मायावी ऐंद्रजालिक स्वयं प्रसारित माया से प्रभावित नहीं होता, उसीप्रकार परमात्मा भी सासारिक माया से प्रभावित नहीं होता है।²¹

किसी ऐंद्रजालिक के इंद्रजाल की तरह माया से उत्पन्न जगत भी पारमार्थिक स्तर पर भ्रम ही है। जिसप्रकार जादूगर द्वारा प्रस्तुत अनेक वस्तुएँ दर्शक के लिए सत्य हैं, उसी प्रकार अविद्या से ग्रस्त अज्ञानी को भी जगत सत् प्रतीत होता है। शकराचार्य के अद्वैत वेदात में पारमार्थिक सत् का अभाव शून्यता नहीं है। पारमार्थिक सत्ता के साथ शकराचार्य ने मायावादी व्यावहारिक और प्रातिभासिक सत्यो को भी स्थापित किया है। यद्यपि पारमार्थिक स्तर पर ब्रह्म ही एकमात्र सत्य है किंतु मायिक जगत की व्यावहारिक सत्यता भी अनदेखी नहीं की जा सकती। दृश्यगत जगत पारमार्थिक दृष्टि से मिथ्या अवश्य है किंतु व्यावहारिक दृष्टि से सत्य भी है। इसीकारण शकराचार्य ने माया को अभाव रूप ही न मानकर भावरूप भी माना है।

माया की भावरूपता के कारण शकराचार्य के दर्शन को द्वैतवादी कहना गलत है। माया अथवा अविद्या आध्यात्मिक रूप है। संपूर्ण मायिक जगत अध्यास मात्र है तथा ब्रह्म उसका अधिष्ठान है। सारे प्रपच ब्रह्म में सर्परज्जु के समान अध्यस्त है। जिसप्रकार अज्ञानावस्था में रज्जु की प्रतीति न होकर सर्प की प्रतीति होती है, उसीप्रकार अध्यास के कारण ब्रह्मरूप अधिष्ठान में अध्यस्त मिथ्या प्रपच भी सत्य प्रतीत होता है। अविद्या निवृत्ति के साथ ही ज्ञानी को अखिल प्रपच का मिथ्यात्व ज्ञात हो जाता है। यहाँ स्पष्ट है कि एक ओर माया अध्यास रूप के माध्यम से अज्ञानी के लिए जगत की सत्यता को स्थापित करती है, दूसरी ओर, ज्ञान के स्तर पर वह ब्रह्मज्ञान का साधन है। माया

अनिर्वचनीय है। भ्रमात्मक जगत की अनिर्वचनीय ख्याति द्वारा समाधान प्रस्तुति शकराचार्य के दार्शनिक व्याख्या की अनुपम देन है। सत् तथा असत् से इस विलक्षण जगत को 'अनिर्वचनीय' कहा गया है। जगत को मिथ्या कहने का उनका तात्पर्य यही है कि वह अनिर्वचनीय है।²²

शकराचार्य के अनुसार, जीव की बधनकारी प्रवृत्तियों के मूल में अविद्या अथवा माया है जो जीव की सत्ता को ब्रह्म से अलग करके उसे सासारिक सुख-दुख के बधनों में बाँधे रखती है। लेकिन जीव और ब्रह्म में उसीप्रकार एकता और अभिन्नता है जिसप्रकार बिंब और प्रतिबिंब में होती है। यह ज्ञान प्राप्त हो जाने पर कि माया की सत्ता है ही नहीं, जीव का ब्रह्म से अभेद हो जाता है। जीव और ब्रह्म दो नहीं एक ही है। इसी विचारभूमि पर शकराचार्य ने जीवो ब्रह्मैव नापर सिद्धांत की स्थापना की है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि उन्होंने मायावाद के सहारे ही अद्वैतवाद की स्थापना की है।

प्रस्तुत शोध प्रबंध के तृतीय अध्याय में शाकर-मायावाद तथा श्रीअरविंद के मायावाद का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए इनकी समानताओं और विषमताओं का विश्लेषण किया गया है। वहाँ विश्लेषित है कि यद्यपि दोनों ने एक ही भाव को व्यक्त किया है, लेकिन व्याख्या करने और अर्थ देने के इनके तरीके अलग अलग हैं। दोनों मनीषियों की मायावादी विवेचना में शकराचार्य का मायावाद अधिक तर्कसंगत एवं अकादमिक प्रतीत होता है। माया की विशेषताओं की व्याख्या जिस ढंग से शकराचार्य ने की है वह बहुत सीमा तक मौलिक है। उनके मायावाद की विशेषताएँ निम्नलिखित बिंदुओं से समझी जा सकती हैं।

शाकर मायावाद में माया परमेश्वर की शक्ति है। वह जगत की बीज शक्ति है। मायावी ईश्वर अपनी माया शक्ति से विविधताओं वाले जगत की रचना करता है। इसीलिए माया की विशिष्टता से संयुक्त ब्रह्म को ही ईश्वर की सज्ञा से अभिहित किया गया है। संपूर्ण व्यावहारिक जगत माया की देन है। माया और मायिक जगत अनादि है, किंतु अनादि होते हुए भी निवर्त्य है। जीव की अविद्या-निवृत्ति होने पर जब प्रवृत्ति-फल वाले कर्मों

22 मिथ्याशब्दोऽनिर्वचनीयतावचन इति पंचपादिकावचनात् ।

का भोग समाप्त हो जाता है तो जीव माया के बधन से मुक्त होकर विदेह-मुक्ति प्राप्त करता है।

शकराचार्य की माया का मिथ्यात्व एक अद्भुत विशेषता है। मायावादी की माया परमार्थ में मिथ्या है, लेकिन व्यावहारिक रूप में वह सत् है। इसप्रकार माया की पहली विशेषता उसका मिथ्यात्व और दूसरी विशेषता उसकी व्यावहारिकता है। यह माया का भावरूप है। शकराचार्य ने माया को अनिर्वचनीय भी कहा है, जिसका प्रतिपादन उन्होंने अध्यास के आधार पर किया है।²³ सत् ब्रह्म से पारमार्थिक आधार पर असत् माया अध्यस्त होती है। इसीकारण शकराचार्य ने समस्त प्रपञ्च को अध्यस्त तत्त्व के रूप में स्वीकार किया है। उनकी मायावाद की यह विशेषता अन्य किसी माया सबधी धारणा में परिलक्षित नहीं होती है। इस आधार पर कहा जा सकता है कि शकराचार्य द्वारा स्थापित मायावाद का सिद्धांत एक मौलिक और स्वतंत्र सिद्धांत है।

शकराचार्य के मायावादी सिद्धांत के विरोध में कतिपय परवर्ती दार्शनिकों, जैसे रामानुज निम्बार्काचार्य मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य आदि ने अपना सिद्धांत प्रस्तुत किया। इनका विवेचन द्वितीय अध्याय में किया गया है। इन दार्शनिकों के मायावादी विचारों का तटस्थ आकलन किया जाय तो पता चलेगा कि इनमें निजी मतों के प्रतिपादन के अनुसार ब्रह्मसूत्र की भाष्य रचना की गयी है। इसे उपनिषद् ग्रंथ के आधार के रूप में नहीं देखा गया है। यह कहना अनुचित नहीं होगा कि सूत्रकार वादरायण के सूत्रों से प्रचारित वही दार्शनिक पद्धति उपयुक्त होगी, जो उपनिषद् दर्शन के साथ सामंजस्य स्थापित करके चल सके। शकराचार्य का मत इनमें सर्वथा उपयुक्त लगता है, जो कि उपनिषद्-दर्शन के सगुण तथा निर्गुण ब्रह्म के मध्य सबध स्थापित करते हुए अद्वैतवाद की स्थापना करता है। परवर्ती दार्शनिकों में भी शकराचार्य का मायावादी सिद्धांत तार्किक तथा व्यावहारिक होने के कारण मान्य बना रहा और वेदांत के मतों को व्यवस्थित रूप देकर स्थापित करने में सफल रहा।

समकालीन दार्शनिकों द्वारा भी शकराचार्य का मायावाद ग्राह्य माना गया। इसकी

समकालीन सदर्थ में व्याख्या भी की गयी है। आधुनिक तथा नव्यवेदाती दार्शनिकों ने मायावाद का सिद्धांत विकसित किया है। इसकी चर्चा यहाँ आवश्यक है।

नव्यवेदाती दार्शनिकों में स्वामी विवेकानंद प्रमुख हैं। इनकी दृष्टि में माया जगत का एक तथ्यात्मक विवरण है। तथ्य जिस रूप में है उन्हें सूचित करने का यह एक माध्यम है। वस्तुतः जगत में हमारे अस्तित्व का आधार विरोधों और व्याघातों में है। जहाँ शुभ है, वही अशुभ भी है। सुख दुःख है। जीवन और जगत में विरोधी तत्त्व भरे पड़े हैं। जगत में स्थित विरोधों और व्याघातों का बोध माया से होता है। सामान्य जीवन सत् असत् है- नहीं है होने नहीं होने के बीच चलता रहता है। समस्त जीवन एक चक्र में घूमता है। इस चक्र से निकलना कठिन होता है। यही जीवन की वास्तविकता है और यही माया है। वस्तु को जड़ तत्त्व और मन को आत्मा कहते हैं। जगत के समस्त विरोधों का केन्द्रीय तत्त्व माया ही है।

तुलना करने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि स्वामी विवेकानंद का 'माया विवरण' अद्वैत वेदांत से कुछ भिन्न होते हुए भी उसका विरोधी नहीं है। विवेकानंद के अनुसार माया ईश्वरीय शक्ति है जो शुभ या अशुभ न होकर तटस्थ है। तटस्थता ही माया की विशेषता है। ध्यान में यह रखना चाहिए कि माया की वास्तविकता ब्रह्म की वास्तविकता से अलग है। माया व्याप्त जगत की वास्तविकता एक विशेष परिप्रेक्ष्य में है। उनका निष्कर्ष यह है कि विशिष्ट व्यक्ति ज्ञान प्राप्त कर लेने के साथ ही जगत के विरोधों को समझ लेते हैं। 'माया से ऊपर उठने की संभावना तो है किंतु ऊपर उठने में भी माया का पूरी तरह निषेध संभव नहीं है। भ्रम निवारण के बाद भी माया की उपस्थिति रहती है, क्योंकि माया सागर की लहरों के समान है। यदि माया से परे चले जायें, तो भी यह ज्ञात रहता है कि मायारूपी लहरे ब्रह्मरूपी सागर में थी, जो अब शांत हो गयी हैं। इस विशिष्ट अवस्था को स्वामी विवेकानंद ने 'अनिर्वचनीय' कहा है।

शंकराचार्य की तरह स्वामी विवेकानंद भी जगत के आविर्भाव और परिवर्तन के पीछे माया को ही मूलभूत कारण मानते हैं। यह विचार शंकराचार्य के मायावाद को स्थापित करने के लिए पर्याप्त है।

अन्य वेदांतियों में रवींद्रनाथ टैगोर का नाम भी महत्वपूर्ण है। उन्होंने 'ईश्वर तथा

जगत विचार में माया सिद्धांत को प्रमुखता दी है तथा ससार की प्रतीति को माया पर आधारित माना है। माया सबसे व्यापक अज्ञान अर्थात् विश्व भ्रांति कारक है। सत्य एकरूप है तथा माया भ्रमकारक है। रवींद्रनाथ टैगोर मानते हैं कि जब सृष्टि को सृष्टिकर्ता या सृष्टि की विविध वस्तुओं को उनके निर्माता से पृथक् करके देखा जाय तो जगत का कोई मूल्य नहीं रह जाता है, जिसप्रकार अबोध वनवासी को बैंक की नोट मूल्यवान न लगकर रद्दी कागज प्रतीत होती है किंतु जब सृष्टिकर्ता के साथ सृष्टि के सबंध को जोड़कर देखते हैं तो जगत की वास्तविकता का ज्ञान होता है। जगत को विकारग्रस्त दृष्टि से ही देखना ही माया है।

माया कोई सत् तत्त्व नहीं है और न ही यह ईश्वरीय रूप को सीमित कर सकती है। ईश्वरीय शक्ति का अपने आप स्वीकारा गया बधन माया है। वह इस आनंद के सृष्टिरूपी खेल का उपकरण मात्र है। टैगोर ने इसे स्पष्ट करते हुए कहा है कि एक पिता (ब्रह्म) अपने पुत्र (माया) को थोड़ी छूट भी देता है, जिसकी सीमा के अतर्गत वह कार्य करने को स्वतंत्र है। टैगोर की दृष्टि में माया भ्रममूलक भाव न होकर वास्तविक है, किंतु यह भ्रम की ही वास्तविकता है। भ्रम की प्रतीति भ्रमात्मक न होकर वास्तविक लगती है। भ्रम इस कारण है कि बाद में उसे नकारा जा सके, उससे मुक्त हुआ जा सके उससे ऊपर उठा जा सके।

शंकराचार्य की माया और रवींद्रनाथ टैगोर की माया में ऊपरी भिन्नता है, वैसे तो आधारभूत एकता व समानता है। यह ऐसी दृष्टि है जो जगत को भ्रम और पारमार्थिक ब्रह्म को सत्य रूप में स्वीकार करती है।

माया पर विचार करने वालों में डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् का मत भी महत्त्व रखता है। वे ईश्वर को जगत प्रक्रिया के संचालक के रूप में देखते हैं। वह संचालन के लिए माया शक्ति का उपयोग करता है। यही एक तरह से ईश्वर की रचनात्मक शक्ति है। यह ब्रह्म की लीला है एक आनंदपूर्ण खेल है, किंतु इस आनंदपूर्ण खेल को रोचक बनाये रखने के लिए कुछ बधन भी निर्धारित किये गये हैं। यह खेल मात्र है, वास्तविकता नहीं है। इसकी सत्यता सिर्फ व्यावहारिक है। निरपेक्ष सृष्टिकर्ता ईश्वर है और वही सृष्टि का खेल खेलता है। यह सृष्टि आकस्मिक है कुछ समय के लिए है। यथार्थ ज्ञान के साथ यह नष्ट

हो जाती है। इस विचारधारा में भी शाकर मायावाद की और अद्वैतवाद की झलक साफ-साफ दिखती है।

समकालीन दार्शनिक विवेचना पर भी शकराचार्य के मायावाद का प्रभाव यत्किंचित् पड़ा है। इसका कारण यह है कि शाकर मायावाद तार्किक और वैज्ञानिक होने के साथ-साथ व्यावहारिक भी है। भिन्न भिन्न सदर्थों और आयामों में इसकी प्रासंगिकता सिद्ध होती है। चिंतन का यह व्यावहारिक पक्ष ही शकराचार्य को समकालीन और उनके दर्शन को वृहत्तर स्वरूप प्रदान करता है।

वेदात दर्शन के क्षेत्र में शकराचार्य तथा उनके मायावादी सिद्धांत का स्थान सर्वोपरि है। शकर को वेदात दर्शन के आकाश का प्रखर सूर्य तथा उस सूर्य का अविद्यानिवर्तक विलक्षण आलोक मायावाद को कहे, तो शायद गलत न होगा। शकराचार्य की महत्ता का कारण मायावाद के साथ साथ उनकी विलक्षण प्रतिभा भाष्यरचना की सरल-सुगम शैली, तटस्थ आलोचना दृष्टि, तार्किक मेधा और समाज सुधारक का सकल्प है।

अपने इन्हीं गुणों से वे वेदात दर्शन के अन्य आचार्यों से उच्च स्थान प्राप्त करते हैं। बागला लेखक राजेन्द्रनाथ घोष ने शकराचार्य की प्रतिभा के सबंध में कहा है कि वे असाधारण तीक्ष्ण बुद्धि संपन्न तथा श्रुतिधर थे। इसलिए वे एक बार जो कुछ सुनते थे, उसे याद कर लेते थे। इतना ही नहीं गुरुजन दूसरे शिष्यों को जो पढ़ाते थे, शकराचार्य गुरु सेवा के बदले में गुरु के निकट रहकर वह सब भी याद कर लेते थे।²⁴

भारतीय दर्शन में शकराचार्य ने मुख्यतः मायावाद की स्थापना करके जटिल वेदात दर्शन को तर्कपूर्ण एवं ग्राह्य बनाया। उपनिषदों²⁵ के सिद्धांतों में परस्पर इतना विरोधाभास है कि उनसे किसी एक सिद्धांत का सही बोध नहीं हो पाता। उदाहरण के लिए, कठोपनिषद्²⁶

24 क्षेत्रपाल घोष द्वारा संपादित आचार्य शकर और रामानुज द्वितीय संस्करण, पृष्ठ 37

25 वेदातो नामोपनिषद्प्रमाणम् ।

वेदातसार 3

26 कठोपनिषद् 3 8 3 12

मे यदि ब्रह्म को निर्गुण माना गया है तो मुण्डकोपनिषद्²⁷ मे इसके विपरीत ब्रह्म को सगुण रूप मे प्रस्तुत किया गया है। वृहदारण्यक²⁸ मे जो जगत असत् है, उसे तैत्तिरीय उपनिषद्²⁹ मे ब्रह्म द्वारा उत्पन्न बताया गया है। जिस ब्रह्म को कठोपनिषद्,³⁰ केनोपनिषद्³¹ और वृहदारण्यक उपनिषद्³² मे अज्ञेय कहा गया है, वही ब्रह्म तैत्तिरीय उपनिषद्³³ मे ज्ञेय है। छादोग्य उपनिषद्³⁴ मे यदि जीव और ब्रह्म मे ऐक्य का अर्थ समाहित है तो कठोपनिषद्³⁵ मे जीव और ब्रह्म का भेद दिखाया गया है।

इस विवेचना और दृष्टात से स्पष्ट हो जाता है कि उपनिषद् दर्शन मे बहुतायत से परस्पर विरोध है। वेदात दर्शन की अस्पष्टता का मुख्य कारण विरोधमूलक अर्थ है। किंतु शंकराचार्य ने मायावाद की स्थापना से इन विरोधो को समाप्त करके उपनिषदीय सिद्धांतो मे सामंजस्य लाने का प्रयास किया। मायावाद की स्वीकारोक्ति के साथ विरोधो का स्वत ही शमन हो जाता है। मायावादी सिद्धांत के अनुसार एकमात्र निर्गुण ब्रह्म ही परमार्थत सत्य है। माया ब्रह्म की अनिर्वचनीय शक्ति है। मायायुक्त ब्रह्म ईश्वर की सज्ञा से अभिहित किया जाता है। यह ब्रह्म का सगुण रूप है। इसप्रकार मायावाद ने ब्रह्म के सगुण और निर्गुण, दोनो रूपो को मान्यता दी है।

इसके साथ ही असदरूपा मिथ्याभूता सनातनी माया ही जड जगत का उपादान कारण है। परमार्थ मे असदरूपा माया से उत्पन्न होने से मायिक जगत भी असत् ही होता है किंतु अध्यारोप न्यास के माध्यम से उसीप्रकार ब्रह्म जगत का कारण भी बन जाता है,

27 मुण्डकोपनिषद् 1 1 9

28 वृहदारण्यक उपनिषद् 4 4 99

29 तैत्तिरीय भृगुवल्ली 1

30 कठोपनिषद् 3 12

31 केनोपनिषद् 1 5 क 7 8

32 वृहदारण्यक उपनिषद्, 4 15 15

33 तैत्तिरीयोपनिषद् 2 1 1

34 छादोग्योपनिषद् 6 16 3

35 कठोपनिषद् 3 1

जिसप्रकार रज्जु सर्प का कारण है। अविद्या-निवृत्ति के साथ ही सर्प तथा जगत स्वतः समाप्त हो जाते हैं। माया द्वारा ब्रह्म की ज्ञेयता अज्ञेयता भी सिद्ध हो जाती है। वृत्तिगत ज्ञान के द्वारा ब्रह्म ज्ञान में बाधक अविद्या का आवरण हट जाता है इस कारण ब्रह्म ज्ञेय हो जाता है। लेकिन वृत्ति ज्ञान ब्रह्म-ज्ञान कराने में वैसे ही असमर्थ है जैसे दीपक सूर्य का दर्शन कराने में। यहाँ ब्रह्म अज्ञेय सिद्ध होता है।

ब्रह्म ज्ञान की अवस्था में ज्ञाता और ज्ञेय की भेद सत्ता नष्ट हो जाती है। मायावादी अविद्योपाधिक ब्रह्म को ही जीव मानते हैं। जीव और ब्रह्म के भेद का एकमात्र कारण अविद्या है। अविद्या-निवृत्ति होने पर जीव ब्रह्म-भाव को प्राप्त कर लेता है। इस दृष्टि से दोनों में अभेद है। निस्सदेह शंकराचार्य का मायावाद वेदात दर्शन की जटिल समस्याओं के समाधान का सरल तथा सफल प्रयास है। यह सत्य है कि रामानुजाचार्य जैसे आचार्यों ने भी अपने तरीके से उपनिषद् दर्शन में सामंजस्य लाने का प्रयास किया, लेकिन ये आचार्य उपनिषद् प्रतिपाद्य निर्गुण अद्वैतवाद ब्रह्म के स्वरूप प्रतिपादन में असफल रहे हैं।

मायावाद की प्रक्रिया का अनुसरण करके प्रातिभासिक व्यावहारिक और पारमार्थिक सत्ताओं की स्थापना द्वारा प्राप्त व्यावहारिकता, कर्मण्यता और आचारात्मकता ने वेदात दर्शन की महत्ता और उपयोगिता को बढ़ाया है। साथ ही तार्किक एवं सहज भाष्य रचना के द्वारा शंकराचार्य ने दार्शनिक जगत में जिस समृद्ध परंपरा का सूत्रपात किया, परवर्ती रामानुज आदि आचार्यों की 'श्रीभाष्य' भाष्य रचना उसी का परिणाम है। यह आचार्य के उदात्त व्यक्तित्व का ही प्रभाव है कि आज लगभग बारह शताब्दी के बाद भी विश्व के दार्शनिक शांकर दर्शन की पुनर्व्याख्या और पुनर्स्थापना में लगे हुए हैं। समकालीन सदर्थों में उसे फिर से विवेचित करने की दिशा में प्रयासरत हैं। यह शंकराचार्य के शाश्वत विचार-दर्शन का अकाट्य प्रमाण है।

□□□

परिशिष्ट

शोध-सामग्री

मूल ग्रंथ

सहायक ग्रंथ

शोध पत्रिकाएँ

शोध-सामग्री

मूल ग्रंथ

शाकराचार्य विरचित भाष्य ग्रंथ

ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य

कठोपनिषद् शाकर भाष्य

केनोपनिषद् शाकर भाष्य

मुण्डकोपनिषद् शाकर भाष्य

छादोग्योपनिषद् शाकर भाष्य

वृहदारण्यकोपनिषद् शाकर भाष्य

ऐतरेयोपनिषद् शाकर भाष्य

श्वेताश्वतरोपनिषद् शाकर भाष्य

प्रश्नोपनिषद् शाकर भाष्य

तैत्तिरीयोपनिषद् शाकर भाष्य

शारीरक शाकर भाष्य

माण्डूक्य कारिका शाकर भाष्य

श्रीमद्भागवद्गीता शाकर भाष्य

जेमिनीसूत्र शाकर भाष्य

शकराचार्य विरचित प्रकरण ग्रथ

सौंदर्य लहरी

आनंद लहरी

स्वात्मप्रकाशिका

विवेक चूडामणि

आत्मानंद विवेक

सर्वसिद्धांत सार संग्रह

सर्ववेदांत सिद्धांत सार संग्रह

श्रीअरविंद विरचित मूल ग्रथ

द लाइफ डिवाइन, दो खण्ड

द ह्यूमन साइकल

द रिडिल आफ दिस वर्ल्ड

द सिथेसिस ऑफ योगा

एसेज आन गीता

द सुपरमेटल मैनिफेस्टेशन अपान अर्थ

एट उपनिषदाज

लेटर्स

सहायक ग्रंथ

अभयचद्र भट्टाचार्य	श्रीअरविंद दर्शन
अभेदानंद	शकरोत्तर वेदात मे अद्वैत का निरूपण
ए बी शास्त्री	स्टडीज इन पोस्ट शाकर डायलेक्टिक्स
ए सी दास	श्रीअरविंदो एण्ड द फ्यूचर आफ मैनकाइड
ए सी अडरवुड	कटेम्पोरी थाट्स आफ इंडिया
ए बी राय	श्रीअरविंद एण्ड द न्यू एज
ए एन ह्वाइटहेड	प्रॉसेस एण्ड रीयलिटी
ए सी मुखर्जी	द नेचर आफ सेल्फ
ए महादेव शास्त्री	वेदात डाक्ट्रिन आफ शकराचार्य
अनंतकृष्ण शास्त्री	शतभूषणी
अनिल कुमार रायचौधरी	द डाक्ट्रिन आफ माया
आलिवर लॉज	इवोल्यूशन एण्ड क्रियेशन
आत्रेय	योगवाशिष्ठ और उसके सिद्धांत
बलदेव उपाध्याय	भारतीय दर्शन
ब्रैडले	अपीयरेंस एण्ड रीयलिटी
बिनय गोपाल रॉय	कटेम्पोरी इंडियन फिलासफर्स
बालशास्त्री (सपा)	भामती
भारती तीर्थ विद्यारण्य	पचदशी
सी ई एम जोड	इंट्रोडक्शन टू माडर्न फिलासफी
डी डी पाल	कासेट आफ माया
डी डी पाल	वेदात दर्शन (अनु प्रोफे सगम लाल पाण्डेय)
डी पी चट्टोपाध्याय	इंडियन फिलासफी

दे ति तात्याचार्य	शरीरसिद्धि
दे ति तात्याचार्य	विशिष्टाद्वैतसिद्धि
गगानाथ झा	शाकर वेदात
गगाप्रसाद उपाध्याय	अद्वैतवाद
गोपीनाथ कविराज	भारतीय सस्कृति और साधना
गौडपादाचार्य	माण्डूक्य कारिका
एच वर्गसा	क्रियेटिव इवोल्यूशन
हरिदास चौधरी	द इटीग्रल फिलासफी आफ श्रीअरविद
हाफडिग	ए हिस्ट्री आफ माडर्न फिलासफी
जार्ज थिबाउत	द वेदात सूत्र, दो भाग
जी आर मलकानी	अज्ञान
जी आर मलकानी	वेदात एपिस्टमालोजी
जी आर मलकानी	मेटाफीजिक्स आफ अद्वैत
जगदीश सहाय श्रीवास्तव	वेदात की तार्किक भूमिका
के सी भट्टाचार्य	फिलासफिकल स्टडीज, भाग 1, 2
के शास्त्री	एन इंट्रोडक्शन टू अद्वैत फिलासफी
के सच्चिदानंद मूर्ति	रिवीलीशन एण्ड रीलिजन इन अद्वैत वेदात
लायड मारगन	इमरजेंट इवोल्यूशन
मध्वाचार्य	अणु भाष्य
मध्वाचार्य	न्याय सुधा
एम हिरयन्ना	आउटलाइस आफ इंडियन फिलासफी
एम हिरयन्ना	द एथेसियल्स आफ इंडियन फिलासफी
एम एन शास्त्री	ए स्टडी आफ शकर
एम एन सरकार	द सिस्टम आफ वेदातिक थाट एण्ड कल्चर

एम टी सहस्रबुद्धे	ए सर्वे ऑफ द प्री शकर अद्वैत वेदात
म म गिरधर शर्मा	दर्शन अनुचितन
मार्गरेट चटर्जी	कटेम्प्री इडियन फिलासफी
मैक्समूलर	श्री लेक्चर्स आन द वेदात फिलासफी
मृदुला आर प्रकाश	दार्शनिक चितन प्रवाह
नरेद्र सिंह	मायावाद के आधुनिक खण्डन की समीक्षा
न श शास्त्री	अद्वैत तत्वशुद्धि
एन वी बनर्जी	कसर्निग ह्यूमन अडरस्टैंडिंग
एन बी चक्रवर्ती	द अद्वैत कासेप्ट आफ फाल्सिटी
एन के देवराज	इंट्रोडक्शन टू शकर्स थ्योरी आफ नालेज
एन के देवराज	इडियन फिलासफी टुडे
पी डी देवानदन	द कासेप्ट आफ माया
पी डी शास्त्री	द डाक्ट्रिन आफ माया
आर डी रानाडे	वेदात फिलासफी
आर डी रानाडे	वेदात-द कल्मिनेशन आफ इडियन थाट
आर एस मिश्र	द इटीग्रल अद्वैतिज्म आफ श्रीअरविद
रामप्रताप सिंह	द वेदात आफ शकर
रामस्वरूप सिंह नौलखा	आचार्य शकर-ब्रह्मवाद
राम बिहारी दास	इंट्रोडक्शन टू शकर
राममूर्ति शर्मा	शकराचार्य
राज्यश्री अग्रवाल	दर्शन, मानव और समाज
सरोज कुमार दास	स्टडी आफ द वेदात
सगमलाल पाण्डेय	शकराचार्य के दर्शन का उज्जीवन
सगमलाल पाण्डेय	आधुनिक दर्शन की भूमिका

सगमलाल पाण्डेय
एस एम एस चारी
एस सी चटर्जी एव
डी एम दत्ता
एस के मैत्र
एस के मैत्र
एस के मैत्र
एस राधाकृष्णन
एस राधाकृष्णन
एस राधाकृष्णन
एस राधाकृष्णन
सुरेद्रनाथ दासगुप्ता
सुरेश्वराचार्य
श्रीहर्ष
टी एम महादेवन
टी एच ग्रीन
वी जे कीर्तिकर
वी एस घाटे
वी एस शास्त्री
वूड अर्नेस्ट
डब्ल्यू एस आर्गहत
यशदेव शल्य

भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण
अद्वैत एण्ड विशिष्टाद्वैत
इंडोइक्शन टू इंडियन फिलासफी
एन इंडोइक्शन टू द फिलासफी आफ श्रीअरविद
स्टडीज इन श्रीअरविदाज फिलासफी
मीटिंग आफ ईस्ट एण्ड वेस्ट इन श्रीअरविदाज फिलासफी
इंडियन फिलासफी भाग 2
द वेदात-एकार्डिंग टू शकर एण्ड रामानुज
इंडियन फिलासफी
हेरिटेज आफ शकर
भारतीय दर्शन का इतिहास, भाग 2, 3
नैष्कर्म्यसिद्धि
खण्डनखण्ड खाण्ड्य
द फिलासफी आफ अद्वैत
प्रोलीगोमेना टू एथिक्स
स्टडीज इन वेदात
द वेदात-ए काप्रहेसिव स्टडी
इज द वर्ल्ड एन इल्यूजन एकार्डिंग टू शकर
वेदात डिक्शनरी
वेदात एण्ड माडर्न थाट
दार्शनिक विश्लेषण

शोध पत्रिकाएँ

द फिलासफिकल क्वार्टरली

इंडियन फिलासफिकल क्वार्टरली

जर्नल आफ रायल एशियाटिक सोसायटी

जर्नल आफ द अमरीकन एशियाटिक सोसायटी

जर्नल आफ ओरियंटल रिसर्च

फिलासफी ईस्ट एण्ड वेस्ट

रिव्यू आफ फिलासफी एण्ड रीलिजन

श्रीअरविंद पाठ मंदिर एन्सुवल

कल्याण वेदाताक

नई दुनिया श्रीअरविंद विशेषांक

दार्शनिक

सदर्शन

□□□